

ضاد
DÂD

مجلة لسانيات العربية وآدابها

Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi

Journal of Arabic Linguistics and Literature

E-ISSN: **2718-0468**

مجلة نصف سنوية دولية محكمة

International Refereed Biannual Journal /Uluslararası altı aylik hakemli dergi

Volume: 5, Issue: 9, April 2024 / Cilt: 5, Sayı: 9 Nisan 2024

المجلد (٥) العدد (٩) أبريل ٢٠٢٤



مجلة لسانيات العربية وآدابها

Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi

Journal of Arabic Linguistics and Literature

E-ISSN: 2718-0468
مجلة نصف سنوية دولية محكمة
International Refereed Biannual Journal /Uluslararası altı aylık hakemli dergi
Volume:5, Issue:9, April 2024 / Cilt : 5, Sayı 8: Nisan 2024
المجلد (٥) العــدد (٩) أبريل ٢٠٢٤



مجلة لسانيات العربية وآدابها

Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi

Journal of Arabic Linguistics and Literature

E-ISSN: 2718-0468

دورية (نصف سنوية) دولية محكمة، تعنى بالبحوث والدراسات المهتمة باللغة العربية وآدابها، بمختلف تخصصاتها المعرفية ومناهجها البحثية، وكذلك بالدراسات المعنية بتعلمها وبتعليمها لأبنائها ولغير الناطقين بها.

An international (semi-annual) journal dealing with research and studies interested in Arabic language and literature, with its various knowledge disciplines and research curricula, as well as studies concerned with its education to its parents and non-native speakers.

Çeşitli bilgi uzmanlık alanları ve araştırma yöntemleriyle Arap Dili ve Edebiyatı'yla ilgilenen çalışma ve araştırmaların yanı sıra ana dili Arapça olan ve olmayanlarin Arapça eğitimi ve ögrenimiyle ilgilenen uluslararası, hakemli ve altı aylık süreli yayın.

E mail / E Posta / البريد الإلكتروني

info@daadjournal.com

daad@daadjournal.com

daaddergisi@gmail.com

Website / Web sitesi /الموقع الإلكتروني

www.daadjournal.com

Advisory Board / Danışma Kurulu / الهيئة العلمية والاستشارية

Advisory Board / Danışma Kurulu / الهيئة العلمية والاستشارية

Reviewers of this İssue / Sayının Hakemleri / هيئة تحكيم العدد

أ. د. سعيد عموري – جامعة تيبازة – الجزائر
Prof. Said Amouri – Tipaza University – Algeria

أ.د. سعيد العوادي– جامعة القاضي عياض– المغرب
Prof. Said Laouadi– Cadi Ayyad University – Morocco

د. هشام مطاوع – جامعة باليك آسر- تركيا
Assoc. Prof. Hesham Motowa – Balikesir University – Turkey

د. أحمد سعيد إبراهيم النجمي- الرئيس التنفيذي للكيان لاستشارات المعلومات- المملكة العربية السعودية
Assist. Prof. Ahmed Said Ibrahim Alnagmy - CEO of Kyan for information advisory- KSA

د. أحمد نور الدين قطان– جامعة قسطمونى- تركيا
Assist. Prof. Ahmad Nuredin Kattan - Kastamonu University -Turkey



Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi
Journal of Arabic Linguistics and Literature
E-ISSN: 2718-0468

İÇİNDEKİLER /CONTENTS/ المحتويات

الدراسات الثقافية والدراسات الأدبية؛ محاولة في تخصيب الدرس الأدبي العربي

د. عبد الفتاح شهيد
جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب
البريد الإلكتروني: chahidabdelfattah@yahoo.fr
معرف (أوركيد): 0009-0008-8023-9439

بحث أصيل الاستلام: ١-٣-٢٠٢٤ القبول: ٢٠-٤-٢٠٢٤ النشر: ٣٠-٤-٢٠٢٤

الملخص:

ظلت العلاقة بين الدراسات الثقافية والدراسات الأدبية مطبوعة بالكثير من الغموض والالتباس، ورغم أن الدراسات الثقافية استفادت في انطلاقتها الأولى من الدرس الأدبي، حيث كان روادها من نقاد الأدب ذوي التوجهات اليسارية؛ فإنها استطاعت أن ترسم لها مسارات تحليلية عميقة في حقول معرفية متباينة، كما أنها تتنامى بشكل واسع في الجامعات الكبرى عبر العالم، ويراهن هذا المقال على تقديم "الدراسات الثقافية" للقارئ العربي بطريقة مبسطة لا تفتقد إلى العمق الأكاديمي والسلامة المنهجية، من خلال التركيز على آفاق التعاون بين الدراسات الثقافية والدراسات الأدبية، كما يسعى إلى تحديد البؤر الأساسية التي يمكن أن تشكل مدار إفادة الدرس الأدبي العربي من الدراسات الثقافية؛ وخصوصا على مستوى البينية وعدم الحياد، وهو ما يمكن أن يشكل "مقدمة منهجية" للاقتراب من مناطق إبداعية تعيش حالة من النبذ والتهميش في خطابنا النقدي العربي، تلك المناطق البعيدة التي يصاغ فيها الإبداع الصادق، الراسخ في الأرض والملتصق بالإنسان، المُعبر عن شفوف الذاكرة وعنفوان الوجدان.

الكلمات المفتاحية:

الدراسات الثقافية، الدراسات الأدبية، النقد، الثقافة، البينية، عدم الحياد، التهميش.

للاستشهاد/ **Atif İçin / For Citation:** عبد الفتاح، شهيد (٢٠٢٤). الدراسات الثقافية والدراسات الأدبية؛ محاولة في تخصيب الدرس الأدبي العربي. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٥، ع٩، ٩- ٣٣ https://www.daadjournal.com/

Cultural and Literary Studies: an Attempt to Enrich the ARABIC Literary Lesson

Chahid Abdelfattah

Assistant Professor, Sultan Moulay Slimane University, Morocco

E-mail: chahidabdelfattah@yahoo.fr

Orcid ID: 0009-0008-8023-9439

Research Article Received: 01.03.2024 Accepted: 20.04.2024 Published: 30.04.2024

Abstract:

The relationship between cultural and literary studies is marked by a lot of ambiguity. Although cultural studies benefited from the literary study in its beginnings, as its pioneers were literary critics with leftist orientations; it has been able to chart deep analytical paths in various fields of knowledge, and it is growing widely in major universities around the world.

This article tries to introduce “cultural studies” to the Arab reader in a simplified manner, but with the necessary academic depth and methodological integrity, by focusing on the prospects for cooperation between cultural studies and literary studies. It also seeks to identify the basic foci that can be of benefit to the Arabic literary lesson from cultural studies. Especially at the level of mutuality and non-neutrality.

This could constitute a “methodological introduction” to approaching creative regions that live in a state of ostracism and marginalization in our Arab critical discourse.

Keywords:

Cultural Studies, Literary Studies, Arab Critical Discourse, the Culture, Interdisciplinary, Non-neutrality, Marginalization.

تقديم:

تتسع الدراسات الثقافية إلى أن تشكل حقلا بينيا تتقاطع خلاله العديد من المعارف والتخصصات، وقد تضيق إلى أن تشكل مجالا لصراع الثقافة والسلطة في نصوص محددة وفي سياقات محدودة، وهي في كل ذلك تحتفظ بالثقافة باعتبارها المكون الثابت في كل التحديدات والمقاربات، كما تنحو على نحو ظاهر أو خفي إلى البينية والالتزام وإنصاف الثقافات الشعبية والجماهيرية، ومن هذا المنظور ظلت العلاقة بين الدراسات الثقافية والدراسات الأدبية مطبوعة بالكثير من الغموض والالتباس، مما نسعى إلى إضاءته في هذا المقال في سبيل تنوير الباحثين في الدراسات الثقافية من خلفية أدبية أو نقدية، وكذا الباحثين في النقد الأدبي الذين يستندون إلى الثقافة في مقارباتهم التحليلية.

١. الدراسات الثقافية: المفهوم والمجال

على الرغم من أنه ليس هناك أي تحديد واضح وبسيط للدراسات الثقافية في المعاجم الثقافية والنقدية المختلفة، وحتى لدى المنظرين الأوائل لهذا الحقل المعرفي؛ فإن ذلك راجع أساسا إلى اختلاف زوايا النظر إليها، وكذلك اختلاف العلوم التي اعتمدتها آليات للمقاربة والتحليل، فاكتفت الدراسات المختلفة بالتوجه إلى التركيز على جوانبها الوظيفية وفعاليتها في التحليل أكثر من التركيز على ماهيتها وحدودها المفهومية، التي قد تؤدي بها إلى "خندقة" تحرمها من قوتها "البينية"، فتجعلها قاصرة عن التدخل في مجالات مختلفة ضمن صيرورة الامتداد في مساحات متباينة.

وعموما فأول ما نستهل به تحليلنا هو أنه "ليست الدراسات الثقافية شيئا واحدا، ولم تكن يوما شيئا واحدا"[1] كما يؤكد ستيوارت هال، ولذلك فإن التحديد المفهومي الواضح والدقيق لا يستطيع الإحاطة بها في مواقعها ومواقفها المختلفة، فعلى نحو فضفاض، ولكنه عملي في هذا المضمار إلى حد كبير، يمكن استعمال المفهوم للدلالة على "جميع جوانب دراسة الثقافة، الأمر الذي يفهم منه أن الدراسات الثقافية تحيط إحاطة شاملة بمختلف طرق دراسة الثقافة وتحليلها في علم الاجتماع والتاريخ

(1) Stuart Hall: p11.

والإثنوغرافيا والنقد الأدبي، بل حتى في علم البيولوجيا الاجتماعية"[١] كما يؤكد ستيوارت هال، وعلى نحو خاص يروم تحديد المفهوم من خلاله أبعاده الوظيفية، نروم تجميع مجموعة من التعريفات، ينحو خلالها الباحثون إلى تعريف الدراسات الثقافية بوصفها "اتجاها علميا متعدد التخصصات في دراسة الثقافة"[٢]، أو "دراسة ملتزمة للثقافة"[٣]، أو دراسة "النصوص والممارسات الثقافية من أجل إعادة تكوين، أو إعادة بناء الخبرات والقيم"[٤]، مع اهتمام خاص ب"العلاقة بين الثقافة والسلطة"[٥].

وعلى الرغم من أن هذه التحديدات تتسع إلى أن تشكل "إحاطة شاملة" في سياقات مختلفة ومتباينة، كما تضيق إلى أن تشكل سمات محددة وخصائص دقيقة؛ فإنها تحتفظ بالثقافة باعتبارها المكون الثابت في كل التعريفات كما تشير على نحو مباشر أو غير مباشر إلى "تعدد الاختصاصات"، والالتزام، والعلاقات المعقدة بين مختلف أبعاد الثقافة وأهدافها، ولذلك فإن مدار الدراسات الثقافية هو تحديد المقصود بالثقافة بعيدا عن العبارات العامة التي تزيدها غموضا والتباسا، ثم التركيز بعد ذلك على جوانبها الوظيفية وجعلها أكثر وضوحا وانسجاما مع التصور العام للثقافة.

إن هذا التجسير بين التخصصات، والالتزام وعدم الحياد، مع التوجه إلى إنصاف الثقافة الشعبية والجماهيرية، مستمد أساسا من الخلفيات المعرفية والنضالية لرواد الدراسات الثقافية منذ تأسيس مركز بيرمنغهام Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies (BCCS) عام ١٩٦٤ على يد ستيوارت هال Stuart Hall، حيث تشكلت نواة منظور جديد لنظرية الثقافة في ضوء ما رسخه ريموند ويليامز Raymound Williams وخصوصا في كتابه المؤسس "الثقافة والمجتمع Culture and Society" ١٩٥٨ ثم كتاب "الثورة الممتدة The Long Revolution"

---

(١) موسوعة النظرية الثقافية، المفاهيم والمصطلحات الأساسية: ٢٩٩.

(٢) موسوعة النظرية الثقافية: ٢٩٩.

(٣) الدراسات الثقافة: ٢٨.

(٤) النظرية الثقافية والثقافة الشعبية: ١٤٩.

(٥) موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي: ٩/ ٢٣٧.

١٩٦١، وكذلك كتاب ريتشارد هوغارت Richard Hoggart" الذي خلف ستيوارت هال على رأس المركز، "استخدامات الكتابة The uses of Literary".

وفي ضوء كل المحددات السابقة ظلت العلاقة بين الدراسات الثقافية والدراسات الأدبية مطبوعة بالكثير من الغموض والالتباس، مما سنسعى إلى إضاءته في هذا المضمار، أو على الأقل تقديم رأي واضح فيه يطمئن إليه الباحثون العرب المقبلون على هذا الحقل المعرفي من خلفية أدبية ونقدية، فبغض النظر عن أسئلة الريادة والإفادة بينهما، والتي تستنفذ الكثير من الجهود دون عوائد معرفية وإجرائية مهمة؛ فإنه لا يمكن لأي باحث أن يتنكر للآفاق التي فتحتها، وتفتحها الدراسات الثقافية أمام دراسة الأدب عموما والشعر خصوصا.

٢. البينية وتعدد التخصصات:

لقد نشأت "الدراسات الثقافية" نشأة بينية، وهي تهتم في مركز بيرمنغهام بتعليم الكبار داخل قسم اللغة الإنجليزية، متأثرة منذ بداياتها الأولى بالماركسية والبنيوية وما بعد البنيوية، وعلم النفس وعلم الاجتماع، والإعلام والأنثروبولوجيا، ثم طورت بعد ذلك من اهتماماتها السوسيولوجية والفلسفية والسياسية ودراسات النوع، وبعد امتدادها إلى الولايات المتحدة ومناطق أخرى عبر العالم وجدت في موضوعات الحياة اليومية والممارسات المادية والتاريخ والجغرافيا أراض خصبة لتجريب أطروحاتها وتعميق نزوعاتها البينية، مستفيدة في كل ذلك من الإمكانات المُبهرة التي يمدها بها الاشتغال بموضوع "الثقافة" المركب والبين تخصصي بطبيعته، والذي "يحتم تدبره من وجهات نظر مختلفة، ومن ثم الاستعانة بما أمكن من العلوم والمعارف الإنسانية"(١)، والذي صار أكثر ارتباطا بالعلاقات وبالوضع الاجتماعي المعقد، وامتدت هيمنته إلى الأنثروبولوجيا والتاريخ من خلال استحداث حقول معرفية جديدة، صار لها الشفوف في الثقافة الأنكلوساكسونية خصوصا مثلا الأنثروبولوجيا الثقافية والتاريخانية الجديدة.. بل صار مفهوم "الثقافة" يداخل الكثير من الحقول المعرفية، ويشكل فيها إضافة جوهرية ومهمة.

---

(١) ما النقد الثقافي؟ ولماذا؟ عبد النبي اصطيف، مجلة فصول: ٢٥.

إن البينية "ليست بالأمر السهل" كما قال رولان بارث، لأن استدعاءها لا يكون إلا لضرورة ملحة وفي ظروف خاصة جدا؛ فهي عملية معقدة يتم من خلالها معالجة إشكالات وقضايا مركبة يستحيل معالجتها من منظور تخصص واحد، فحين يعجز التخصص في ذاته وبواسطة أدواته الخاصة عن الإجابة عن "أسئلة" أو معالجة قضايا آنذاك يتم استدعاء أدوات تخصصات أخرى، ولهذا الاستدعاء شروطه الخاصة التي يحدد أهمها باتريك شارودو Patrick Charodeaux في "إقامة اتصالات حقيقية بين المفاهيم، وأدوات التحليل، وطرق التفسير من التخصصات المختلفة"(١)، فلا بد من الحذر من أن تصير "البينية" ترفا فكريا لا تستدعيها الضرورة الملحة، ولابد من صلات ضرورية بين مستويات مفهومية وتحليلية وتفسيرية بين التخصصات المتدخلة في مقاربة الموضوع الممتد في كل هذه التخصصات، وحين يكون الوعي بهذه الأبعاد متجذرا مفهوميا ومنهجيا وإجرائيا يصير "العمل الذي يستخدم البحث العابر للتخصصات والمتعدد التخصصات Multidisciplinary يكون في العادة مثريا للتخصصات جميعا"(٢).

وفي أدبيات "الدراسات الثقافية" منذ بداياتها الأولى في إنكلترا وفي امتداداتها الموالية في أمريكا وفي مناطق أخرى عبر العالم، يبدو أن "تعدد الاختصاصات" مكونا ماهويا من مكونات وجودها، وأساسا متينا من أسس موضوعاتها، ومحددا إجرائيا من محددات اشتغالها... مما يجعلها متعالية عن التخصص الواحد، ويجد كل مشتغل بها نفسه محاطا بهذا الإلزام دون أن يستطيع التبرم منه؛ لأن التخصصية تُقيّد "تنوع الموضوعات والاهتمامات والمواقف والأطر والمناهج التي يمكن للمجال استيعابها"(٣)، كما تكبل الباحث الذي يجد نفسه لا يستطيع الإجابة عن أسئلة ملحة ومقاربة قضايا أساسية من خلال تخصص واحد، مهما بلغت قوة هذا التخصص المنهجية.

---

(1) "Pour une interdisciplinarité "focalisée" dans les sciences humaines et sociales": 2.

(٢) موت الناقد: ١٤٠.

(٣) الدراسات الثقافية: ٣٠.

لكن هذا الاحتفاء ببينية الدراسات الثقافية لا يمكن أن يحول بيننا وبين الإشارة إلى بعض الانتقادات الموجهة إليها من هذه الزاوية، ذلك لأن دحض هذا البعد البيني هو ضرب للدراسات الثقافية في أهم خصوصية من خصوصياتها، بما يفكك، بما لا يدع مجالا للشك، قوتها الإجرائية وفعاليتها في المقاربة والتحليل والتفسير؛ بل يؤذن بسقوطها "المدوي" الذي يبشر به، وينتظره، الكثيرون.

فمن الباحثين من يرى أن "الدراسات الثقافية" لم تستطع صياغة تخصص ملائم، مما سوف يعدّ بمنزلة "فشل مؤسساتي"[(١)]، وجزء من هذا الفشل متأت من عدم استطاعتها تحديد مفهوم واضح وإجرائي للثقافة بعيدا عن "الكل" و"الطريقة"... وتلك المفاهيم المماثلة المتوارثة منذ تايلور وإلى الآن، وهو ما يهدد "الدراسات الثقافية" بافتقاد الموضوع "بحيث لا تعود نافعة"[(٢)] والجزء الثاني من هذا الفشل ناتج عن هذا التعدي لحدود الاختصاصات والتعدد فيها "ذاهبة إلى أرض تخشى حتى الملائكة أن تطأها"[(٣)]، فبين الأدب والنقد وعلم النفس وعلم الاجتماع والإثنوغرافيا والأنثروبولوجيا والتاريخ والجغرافيا، والاقتصاد والإعلام... يظهر أنها "تكاد أن تكون ظاهرة كرنفالية متشظية في حقول وثقافات متفرقة"[(٤)].

وفي جدالنا على أهمية هذا الحقل البحثي وإجرائيته ننبه في البدء إلى أن الدراسات الثقافية تشظت إلى توجهات مختلفة، تتنوع بتنوع مساراتها البحثية وخلفياتها النظرية وموضوعاتها التطبيقية، ولذلك نصادف دراسات كثيرة تحمل هذا العنوان، وتقع تحت طائلة الفوضى المفهومية والمنهاجوية والكرنفالية التي ألمع إليها بعض الباحثين، وفي الآن نفسه نصادف الكثير من الدراسات التي تمتلك من الوعي النظري والتطبيقي ما

---

(١) وهو موقف توني بينيت Tony Benett، الدراسات الثقافية: ٢٩-٣٠.

(٢) موت الناقد: ١٤٠.

(٣) موت الناقد: ١٤٠.

(٤) ترجمة العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي المعاصر: ٢٦.

يجنبها هذه المشكلات المعيقة لحركية البحث في موضوع له خصوصياته، رغم ما قد يبدو فيه من تعميم.

أما بخصوص الانتقادات المعروضة أعلاه في شقيها الأول والثاني، فإن طبيعة موضوع "الثقافة" الذي تشتغل به الدراسات الثقافية، وكذلك نزوعها التجسيري بين التخصصات يشكلان نقطتي قوتها اللتين تجعلانها تقتحم الكثير من المجالات البحثية الخصيبة منذ الستينات إلى الآن، وتحقق فيها نتائج مهمة، وفي الآن نفسه يمكن أن تشكل هاتان النقطتان أهم أسباب فشلها التي تجعلها بدون فائدة.. ولذلك فعلى الدراسات التي تندرج ضمن مسمى الثقافية أن تعيَ موضوع بحثها أولا بشكل واضح وجلي، وجزء كبير من هذا الوعي يأتي عبر تحديد مفهوم إجرائي وواضح للثقافة، بعيدا عن التعميم والتضليل اللذين نصادفهما في الكثير من الدراسات، وهذه الإجرائية وهذا الوضوح يتحصلان للباحث من خلال تحديد دقيق لإحداثيات المساحة التي يجتزئها لبحثه ضمن أراضي امبراطورية الثقافة الشاسعة، ثم ترسيخه لموضوعه داخل تخصص/تخصصات تحدد من خلال الأسئلة التي يثيرها والقضايا التي يقاربها، وضمن هذا السياق تتموقع الخطوة الثانية التي لا تقل أهمية وخطورة؛ وهي "تدبير" بينية الدراسة التي أراد لها صاحبها أن تكون ثقافية، وذلك من خلال البحث عن صلات حقيقية وغير وهمية بين الآليات والأدوات الموظفة في صياغة المفاهيم وفي بناء سيرورة التحليل، وفي إيجاد طرق للتفسير والتأويل؛ لأن هذه الصلات هي التي تجنب الباحث مزالق التلفيق، مع ضرورة مراكمة الخبرة البحثية في المجالات المعرفية المستدعاة والإفادة من دراسات ذات مصداقية فيها... وهو ما يجعل "البينية" ضرورة معرفية خاضعة لصيرورات علمية ومنهجية، وليست ترفا معرفيا منهاجويا؛ كما في خدعة "سوكال" الشهيرة.

وبذلك يكون الموضوع ذا أصالة "ثقافية"، وآليات المقاربة والتحليل منسجمة وبناءة تعبر عن صلات حقيقية فيما بينها، وفيما بينها وبين موضوع بحثها، وهو ما نأمل أن يصل إليه كل عمل يستضمر هذا الحقل المعرفي.

٣. الالتزام وعدم الحياد:

إحدى الخصائص الأساسية التي تشكل جوهر "الدراسات الثقافية" هي الالتزام وعدم الحياد، مما يقوي أواصر التعالق والارتباط بين الثقافة والمجتمع والسياسة، حيث العمل على دمقرطة الثقافة من أجل دمقرطة المجتمع وتحريره، ومواجهة الهيمنة الثقافية من أجل تقويض أشكال الهيمنة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأكاديمية، لأن الاقتناع المتمكن من رواد الدراسات الثقافية منذ ريموند ويليامز وهوغارت وستيوارت هال إلى اليوم هو أن الاشتغال بالثقافة لا يعني فقط وصفا مجردا للقضايا وتحليلا موضوعيا للظواهر، بل يعني أساسا اتخاذ موقف والدفاع عن قضية؛ هي في العمق قضية المهمشين المحرومين من الحق في التعبير والتأثير في مساحات الأحداث الثقافية والمجتمعية... ورغم أن هذا التوجه قد أثر كثيرا على البعد المنهجي والأكاديمي في الدراسات الثقافية، لأن ادعاء "عدم الحياد" كثيرا ما يسائل الموضوعية العلمية والمسافة التي يُفترض أن يحتفظ بها الباحث بين الذات والموضوع؛ فقد ظل كل العاملين في هذا الحقل المعرفي وقضاياه المختلفة أوفياء لتعزيز "دور الثقافة في إعادة إنتاج علاقات السلطة الاجتماعية، وخاصة العلاقات القائمة على الاستغلال مثل العلاقات الطبقية والجنسية والعرقية"[١]، ومستمسكين بنضالية الثقافة والمعرفة "فليست المعرفة هنا ظاهرة حيادية أو موضوعية بل هي قضية موقف وتموضع صحيح،"[٢] إلى جانب الطبقة الأضعف والأكثر اضطهادا، والمحرومة من حقها في التعبير داخل دينامية الصراع الاجتماعي.

يشكل التفكير اليساري المتجسد في الماركسية والماركسية الجديدة خلفية أساسية من أهم خلفيات "الدراسات الثقافية"، فإن انحدار الرواد من خلفية يسارية جعل "جميع الافتراضات الأساس للدراسات الثقافية هي ماركسية"[٣]، ولأحد الباحثين تفسير طريف، لكنه مقنع إلى حد كبير لهذا الارتباط بين الثقافة والتوجهات الماركسية في آثار مجموعة

---

(١) موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي: ٩/٢٥٠.

(2) cultural studies: 5.

(٣) الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي: ٢٥٠.

من الكتاب الغربيين، حيث يرى فرانسيس وين أنه حين عجز اليساريون الغربيون عن الانخراط العملي في الفعل السياسي الجاد والصارم للآلة الماركسية الكاسحة، ووقودها الأساس كتاب "رأس المال"، ولم يستطيعوا إحداث تغييرات جوهرية في العالم الرأسمالي الذي يعيشون فيه، ولم تنجح تحركاتهم السياسية على المستويات المختلفة في زعزعة يقينيات النظام الرأسمالي الذي أضحى متجذرا أكثر من أي وقت مضى؛ آنذاك "ركزوا على تفسيره من خلال ما صار يُعرف باسم "الدراسات الثقافية" التي رسخت هيمنتها في كثير من الجامعات في العقود الأخيرة من القرن العشرين، وغيرت في دراسة التاريخ والجغرافيا وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والأدب"[(١)]؛ مستفيدة من خلفيتها المعرفية الماركسية المشبعة بالوعي النضالي اليساري، مركزة على إبراز دور الثقافة في إعادة إنتاج علاقات السلطة الاجتماعية، ورغم أن الثقافة تصنف عادة بأنها أداة "اليمين" لممارسة الهيمنة، ووُظفت عبر التاريخ من أجل الإبعاد والتمكين لسرديات محددة محمية بآلة دعائية كاسحة تتخذ من الوسائل الثقافية وقودا لها، فإنها كثيرا ما استعمُلت كذلك من أجل النضال والمقاومة والتمكين لرواية مختلفة ونظرة مغايرة تقاوم الأطر الجاهزة والكليشيهات المتداولة، ومنذ ريموند وليامز تكرّست الثقافة المقاوِمة، وهي تصطف إلى جانب المهمشين في مواجهة النخب المتمكنة، مما جعلها في خندق واحد مع الأفكار اليسارية والتوجهات الماركسية.

ورغم أن هذا الرأي يبدو وجيها إلى حد كبير؛ فإن المُتأكّد منه، هو أن هذا النزوع والغنى الثقافي للماركسية والماركسية الجديدة أسهم في تنبيه الباحثين والقراء على حد سواء إلى القيمة الثقافية للماركسية وكتاب "رأس المال" والكتب الأخرى التي تشكل جميعها تراثا ثقافيا إنسانيا وليس فقط آلية دعائية للإيديولوجية الماركسية، فبينما فشل النظام الماركسي سياسيا في الكثير من مناطق العالم، لا نزال نرى إقبالا كبيرا على القضايا الثقافية التي أثارها ويثيرها رواد المدرسة الماركسية في أبعادها المختلفة؛ مثل إشكالات الهوية والجنوسة والعرق.

---

(١) رأس المال سيرة كتاب: ١٢٤-١٢٥.

وحتى نعود بهذا النقاش إلى منابعه الأولى، ننصت إلى ستيوارت هال؛ رائد الدراسات الثقافية البريطانية، وهو يوضح لنا طبيعة العلاقة المعقّدة بين الماركسية وحقل الدراسات الثقافية المستجد: "لقد دخلت الدراسات الثقافية من اليسار الجديد الذي يرى الماركسية مشكلة، عبئا، خطورة، لا بوصفها حلا.. إن هذه الأسئلة المركزية المهمة هي ما قصده المرء عند العمل ضمن مسافة ليست بالبعيدة عن الماركسية، والعمل على الماركسية، والعمل ضد الماركسية، والعمل معها، والعمل لمحاولة تطوير الماركسية"(١)، ويشير بدقة إلى المنابع اليسارية للدرس الثقافي، وهو ينخرط دون مواربة في جهود إعادة قراءة النظرية الماركسية؛ قائلا: "علي أن أعترف بأن التفسير الذي قدمه غرامشي يبدو الأقرب لي عند التعبير عن ما أعتقد أننا كنا نحاول القيام به، على الرغم من قراءتي للكثير من التفسيرات الموسعة جدا، وبالغة التعقيد"(٢).

ومن أهم المفاهيم الغرامشية التي استند إليها التحليل الثقافي مفهوم الهيمنة، وعلاقات القوة، فإذا كان يمكن اعتبار دراسات ريموند وليامز الأسس الأولى للدراسات الثقافية البريطانية والتحليلات الثقافية اللاحقة؛ فإن إفادتها كبيرة من النظرية الماركسية رغم الانتقاد الحاد الموجه إليها، ذلك لأن مدرسة بيرمنغهام أفرغت الماركسية من بعدها المادي الجدلي وعمقها السياسي التاريخي وأضفت عليها بعدا ثقافيا، تعمّق معه الحديث عن ثقافة مهيمنة وأخرى هامشية، مما يغني الماركسية ويجدد مقارباتها للاقتصاد والسياسة والأدب، ويغني رؤاها للامبريالية الرأسمالية والمركزية الغربية، فبدلا من تحليل الوعي ينصرف الاهتمام إلى تحليل الثقافة، وبدلا من تحليل أشكال الصراع الطبقي يتم التركيز على تفكيك أشكال الصراع الثقافي؛ وفي المُحصّلة فبدل الحديث عن الإيديولوجيا يتم الحديث عن الثقافة.

---

(١) الدراسات الثقافية وإرثها الفكري: ٦٢.

(٢) الدراسات الثقافية وإرثها الفكري: ٦٥.

وقد عمل تيري إيجلتون أحد رواد الدرس النقدي المستند إلى الثقافة على تطوير المنظور الألتوسيري للعلاقة بين الأدب والإيديولوجيا، مستفيدا من التفكيكية وتيارات ما بعد البنيوية، ورغم أنه أكد أن "فكرة الثقافة من تلك الأفكار النادرة التي ظلت متحدة باليسار السياسي مثلما كانت أيضا جوهرية بالنسبة لليمين السياسي، وهكذا أضحى تاريخها ينطوي على قدر من التعقد والتناقض بصورة استثنائية"[١]، فإن أعمال رواد الدراسات الثقافية الأوائل، جعلت الثقافة مرادفة للمقاومة ضد أشكال الهيمنة، والاصطفاف إلى جانب المهمشين في مواجهة أشكال السلطة، مما جعل الثقافة تصْطَفّ إلى جانب الأفكار اليسارية والتوجهات الماركسية، مع نقد متواصل للوثوقية التي قد تتشبع بها الماركسية أحيانا؛ فقد ناضلوا "ضد خطر تقليص التحليل الثقافي إلى منهجية جامدة حين بدت له في أكثر من مناسبة نظريات الثقافة الماركسية مرتبكة"[٢]، فالنضال ضد الجمود الفكري والمفهومي وإبداع مفاهيم جديدة واقتحام حقول معرفية متجددة، كان من أهم ما ميز المسار الفكري لويليامز، ومن حذا حذوه، في اشتغاله بفكرة الثقافة وعمله المستمر على طرح أسئلتها الحقيقية في المجتمع.

فإذا كان يمكن اعتبار دراسات ريموند وليامز الأسس الأولى للدراسات الثقافية البريطانية والتحليلات الثقافية اللاحقة، فلا يخفى أن مدرسة بيرمنغهام أفرغت الماركسية من بعدها المادي الجدلي وعمقها السياسي والتاريخي، وأضفت عليها بعدا ثقافيا تصبح معه "الثقافة مادة صانعة للمجتمع والتاريخ وتكتسب مختلف الثقافات الفرعية مساحة لها وسط الثقافة المسيطرة"[٣]، حيث اعتبر ستيوارت هال، في مناسبات مختلفة، الدراسات الثقافية تنزيلا ثقافيا لنظرية ماركس، حيث التأسيس لتفتيت هذه المركزية الأوربية وتفكيك آليات الهيمنة فيها.. وهو ما يعكس تفكير اليسار الجديد في تجديد الدرس الماركسي، مما يجعل التحليل المستند إلى الثقافة لا يعني "مجرد تكرار للقول القديم

---

(١) فكرة الثقافة: ١٤.

(2) Making connection: 60.

(٣) في نظرية التداخل الثقافي: ٧٢-٧٣.

بالتفاعل بين القاعدة والبنية الفوقية، بل هو يمثل تأثيرا على الماركسية نفسها، واكتشافا جديدا، فبدلا من تحليل الوعي ينبغي تحليل الثقافة"[١].

وبذلك فالتحليل المرتكز إلى الثقافة حين يوظف التحليل الماركسي فإنه يلبسه لبوسا ثقافيا على مستوى الوعي والصراع الطبقي والهيمنة والإيديولوجيا، "الإيديولوجيا" هذا المفهوم الأهم في التحليل الثقافي كما في الماركسية، حتى إن الدراسات الثقافية في بريطانيا كثيرا ما وصفت بأنها دراسات أيديولوجية.

لم تتخلص الدراسات الثقافية خارج أوروبا من حمولاتها النضالية، لكن اتخذت أبعادا أخرى مستجلبة من طبيعة البيئة الأكاديمية التي تتحرك فيها وتوجهات الباحثين الذين استندوا إليها من "الأقليات" وأصحاب التوجهات اليسارية وذوي الخلفيات الأكاديمية المختلفة، وبالإضافة إلى دراسة الثقافة الشعبية التي ظلت لها مكانتها في الأبحاث الثقافية خارج ابريطانيا، فإن هناك أربعة موضوعات ميزت "الدراسات الثقافية" في نسختها الأمريكية كما حددتها ري تشاو Rey Chow "أولها النقد ما بعد استعماري Post Colonial للتصويرات الغربية للثقافة غير الغربية، الذي مهد طريقها إدوارد سعيد Eduard Said في كتابه "الاستشراق Orientalism"، والثاني على منوال عمل غياتري سبيفاك Gayatri Spivak الرائد (ناقدة وفيلسوفة نقدية) وهو عبارة عن اهتمام بالتابعين Subaltern (أي الضعفاء والمغلوبين)، وبتحليل كيف أن الجنوسة والعرق والآخرية الثقافية والطبقة تجتمع بغية تحديد التابعية (Spivak 1988)، أما الثالث فعبارة عن تحليل "خطاب الأقلية" أي الانتباه إلى الأصوات التعبيرية للآخرين المخْضعين، والأخير هو اعتناق "الهُجْنة"... ويُرَجّح أن يجري عدّها على أنها تنتمي إلى ما بعد الاستعمارية، والتعددية الثقافية، أو ربما إلى الدراسات الإثنية Ethnic Studies بدلا من الدراسات الثقافية فحسب."[٢]

(١) تمارين في النقد الثقافي: ٨.

(٢) الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية: ٥٣-٥٤.

فقد اتسع "مفهوم الهيمنة" وارتادَ أبعادا جديدة، كما اتسعت آليات النضال والمواجهة، مما اتخذ بعدا حضاريا أو عرقيا أو جنسيا، وقد يكون لهذا التوجه النضالي، والربط بين الثقافة والسياسة تأثيره السلبي كذلك على هذا الحقل البحثي، كما رأينا قبل مع البينية، لكن في الآن نفسه، هذا العامل هو ما يجعل له قبولا لدى فئات واسعة من الباحثين الشباب، كما يجعل البحث الأكاديمي غير منفصل عن قضايا الإنسان الاجتماعية والسياسية والوجودية، وفي مجال الأدب يتضافر الشعر والحكي تلمُّسًا لاستثمار ما توصلت إليه المعرفة الإنسانية بالنصوص، من خلال التفاعل المستمر بين الأنا والآخر، والماضي والحاضر؛ ضمن أخلاق التواصل والاعتراف، والالتزام بقضايا الإنسان، ونبذ أشكال التغييب والتهميش، وتأصيلا لتوجّه نقدي يستند إلى الثقافة في النظر إلى الوجود والإبداع، ويستشرف الجمال ضمن مساحات الصمت والكلام، في ذلك الحوار الشيق والعميق بين النص وسياقه الثقافي، وبين أسئلة الجمال والواقع المفعم بالمعنى.

قد كان للمابعديات الثلاثة؛ ما بعد الحداثة، ما بعد البنيوية، وما بعد الكولونيالية، بالإضافة إلى التيارات النسوية أثرا كبيرا في التحليل الثقافي؛ فلا يمكن لأي دارس أن يتجاوز "هذا التدفق البحثي الذي تميز بالتأثير الذي مارسته ما بعد البنيوية والتفكيكية خلال السبعينات (ألتوسير، دريدا، فوكو، بارت، دولوز، كاتاري، ليوتارد، ليفنز، غادامير، ريكور...)"[1]، والذي كان أرضية صلبة لحيوية ثقافية وفكرية أثرت في كل الحقول المعرفية، لكن تركيزنا هنا سينصرف إلى ما بعد الكولونيالية، لأنها شكلت التجسيد الثقافي الأبرز لتياري ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، في عودتهما المظفرة إلى الثقافة وتفكيكهما لأشكال الخطاب، من خلال تفكيك أشكال السلطة والمقاومة.

ما بعد الكولونيالية أو ما بعد الاستعمار من أهم مفاهيم التحليل المستدعاة في العقود الأخيرة، ومن أهم المفاهيم الفاعلة في الكثير من المقاربات التحليلية الحديثة والمعاصرة منذ السبعينات وإلى الآن، تتميز ببينيتها وتعددها وعدم تجانسها، وتعقدها

(1) Théorie du multuculturalisme: 20.

أحيانا؛ في التاريخ، والفلسفة، والنقد الأدبي، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، والسياسة والاقتصاد، تميزت هذه المقاربات الجديدة بمواجهتها للامبريالية والأطروحات المؤسسة لها والمجالات المرتبطة بها، وهي طريقة لمقاربة علاقات القوة وتحليل أساليب الهيمنة التي كانت تمارس، ولا زالت، مستمدة أسسها من الماضي الاستعماري والتوجهات الامبريالية، موظفة حوامل الثقافة ومناهج الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في تكريس تسلطها وفرض هيمنتها السياسية والاقتصادية والثقافية، ويتناول هذا المفهوم بالضبط آثار الاستعمار والمركزية الثقافية الغربية على الثقافات المختلفة والمجتمعات البعيدة، والعلاقات المعقدة بين ثقافة المستعمِرين وثقافات المستعمَرين، وأشكال القراءة التي تستهدفهما معا، "والتي تظهر مدى تعارض النص مع افتراضاته المضمّنة (الحضارة، والعدالة، والجماليات، والإحساس، والعرق)، وتكشف عن إيديولوجياته وعملياته الكولونيالية"[١] .

غير أن الأفق الذي تفتحه الدراسات ما بعد الكولونيالية أمام الاشتغال بأي تحليل يستند إلى الثقافة، هو تجاوزها للغرض الأساس الذي أعدت له في البداية، فصارت عمليا "تسائل كل أشكال التغييب التاريخية، وتبحث في أغوار الحقيقة التاريخية، كما تنبش في طبيعة الهويات، مفككة كل أشكال التمركز والتقوقع"[٢]، كما تسعى إلى تغيير المنظور إلى المفاهيم الرئيسة في الوجود والثقافة، وجعله منظورا مختلفا، ينظر "من أسفل" نظرة مغايرة للذات والآخر، ملتزمة بقضايا الإنسان المختلف والبعيد، مناضلة ضد التمركز والتهميش، بعد أن غدا رواد الخطاب ما بعد الكولونيالي يمثلون الفكر المقاوم والنهج الثقافي المعارض لكل أشكال الترويج الثقافي للتفوق المعرفي الغربي، وفي مجال المقاربات الأدبية التي تهمنا يتأثرون بآليات ما بعد البنيوية، وينتقدون أي فصل بين الأدب وسياقاته التاريخية والثقافية والاجتماعية، حيث بدا تأثر إدوارد سعيد واضحا بمقاربات ميشيل فوكو للخطاب والسلطة وأفكار غرامشي حول الهيمنة، فاستطاع خلق روابط وجسور عميقة بين ما بعد البنيوية وما بعد الكولونيالية، كما أن أثر

(١) في نظرية التداخل الثقافي: ٧٠.

(٢) دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية: ٢٩٠، ٢٩١.

مفهومي الإيديولوجيا والهيمنة لدى ألتوسير واضح في فكر هومي بابا وكتابه الرائد "فكرة الثقافة"، فضلا عن تأثره الواضح بفرانز فانون Franz fanon وجاك لاكان Jacques Lacan.

وهكذا ففضلا عن مشاركات إدوارد سعيد في مناقشة قضايا الفكر والثقافة فإن تحليلاته للأدب "قد استعادت في المقام الأول الدور الضروري للعوامل الخارجية في إنتاج المعنى الأدبي، ومن ثم أنقذت الأدب من انعكاسية الذات وما وراء التعليق، حيث إن الاندماج بين الأدب والسلطة المؤسسية هو في الحقيقة الموضوع الجوهري لأعمال سعيد... يتضمن ذلك اهتماما بالكشف عن البنيات السلطوية التي تعمل في النصوص الأدبية أكثر من فضح عدم اتساقها البلاغي أو تصويرها النصي.. إن كان هناك أرض وسط بين التخلي والالتزام، بين اللذة الجمالية وعلم الاجتماع، بين اللامبالاة والبراغماتية، إنه سيكون فضاء الأدب والفن بشكل عام "[١]، وهو ما يدفعنا إلى اعتبار أعمال إدوارد سعيد ومن سار على نهجه مرجعية تنظيرية، ونموذجا تطبيقيا خصبا للتحليل المستند إلى الثقافة، المؤسس لما بعد الكولونيالية في الأدب.

هذا التفاعل بين الخطاب وتضميناته الثقافية المعقدة، وهذا النزوع إلى تفكيك أشكال الهيمنة والتسلط في الخطاب، خصوصا حين يكون موجها بطريقة أو أخرى لمن يعتبر بعيدا أو أقل شأنا، وهذا السعي إلى تحقيق التواصل بين الثقافات المتباعدة والمتعارضة أحيانا بعيدا عن أشكال التنميط والتغييب والإقصاء والأطر المسبقة؛ كل ذلك هو من أهم ما طبع امتدادات الدراسات الثقافية خارج أوروبا مستفيدة بشكل كبير من الخلفية النظرية لما بعد الكولونيالية وتجاربها التحليلية المنبعثة من توترات المقارنات الثقافية التي يصر عليها أكاديميون كبار في جامعات غربية ينحدرون من أصول توصف بالبعيدة والمختلفة والمتخلّفة، يطرحون بدون أي شعور بالنقص أسئلة التاريخ والعرق والهوية والأنا والآخر.

---

(١) إدوارد سعيد والدراسات الثقافية: ٤٠٩.

٤. تخصيب الدراسات الأدبية:

نشأت الدراسات الثقافية في محاضن الدراسات الأدبية، وبغض النظر على أن المجتمع الأكاديمي ينظر إليها "على أنها في المقام الأول اختصاص أدبي مخصّب بما بعد الحداثة وما بعد البنيوية"(١) فإنها لا يمكن أن تتنكر لتأثير الجهود المبكرة لرولان بارث Roland Barth وخصوصا في كتابه "أسطوريات Mythologie" الذي صدر في ١٩٥٧؛ وهو من جهة، "عبارة عن نقد إيديولوجي للغة الثقافة، المسماة بالثقافة الجماهيرية، والثاني تفكيك سيميولوجي أولي لهذه اللغة" (٢)؛ حيث أسس بارث إجرائيا لهذا التبادل بين اللغة والثقافة، وبين النقد والإيديولوجيا؛ وهو يحدد "من خلال تحليل الممارسات الثقافية والتقاليد الكامنة الثاوية، وتضميناتها الاجتماعية"(٣)، وهي الأسس العامة التي قامت عليها الدراسات الثقافية في الجمع بين النقد والإيديولوجيا، والاهتمام بأهمية الثقافة في إنتاج علاقات السلطة، وهو ما يفضي بنا من جديد إلى التذكير بأن الدراسات الثقافية أسست أطروحاتها النظرية الأولى، وخصوصا في بريطانيا، على التحليلات الماركسية في النقد الأدبي، وما قدمه لويس ألتوسير وأنطونيو غرامشي، مما شكل أساسا متينا لآباء الدراسات الثقافية الأوائل؛ ريموند وليامز وريتشارد هوغارت ثم تيري إيغلتون، وحتى في الولايات المتحدة الأمريكية حيث أبدت الدراسات الثقافية بعض التنصل من أصولها الماركسية؛ فقد بدت أشد قربا "إلى أن تصبح وريثا للتفكيكية، والنسوية، وما بعد الاستعمار والتاريخية الجديدة، كما لو أنها مجرد طريقة أخرى لإنتاج الأدب"(٤).

وعلى هذا الأساس تتسع مساحات التداخل بين الدراسات الثقافية والدراسات الأدبية، قبل أن تسعى الدراسات الثقافية إلى الاستقلال بحقلها المعرفي وبآلياتها

---

(١) الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية: ٦٢.

(٢) أسطوريات: ٥.

(٣) النقد الثقافي: نصوص تأسيسية: ٩١.

(٤) الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية: ٦١.

المنهجية، فصارت تنتقد على الدراسات الأدبية احتفاءها بالثقافة العليا وبالمعتمد النصوصي؛ وتعتبرها تحليلات نخبوية لآداب نخبوية، تمكّن للسلطة وتمدّ من آماد الهيمنة، كما تأخذ عليها استعمال "المعايير الجمالية" لإقصاء آداب المهمشين وثقافات الشعوب البعيدة والمختلفة والطبقة العمالية المقهورة، وتتهمها بتكريس التقليدانية التي تلبس ثوب الصارمة المنهجية، لتقيد آفاق التحليلات البينية وتحد من عمليات تفكيك أساليب الهيمنة والتسلط.

ورغم أن إشكاليات "المعتمد الأدبي" و"التمثيل الثقافي" و"المعيار الجمالي" تشكل مساحات أساسية للاختلاف يصعب تلافيها أو حتى تضييقها؛ فإن التركيز على مساحات التوافق سيكون مفيدا في هذا المضمار؛ للدراسات الثقافية وكذلك للدراسات الأدبية، دون أن تتنازل الأولى عن خصوصياتها النضالية والبينية والثقافية، ودون أن تُجرّد الثانية من هويتها الفنية والجمالية، وإذا كان أحد الباحثين المهتمين بالموضوع قد طرح سؤالا مهما في هذا المضار؛ وهو: "ماذا لو حاولنا أن نتصور تحالفا جديدا بين الدراسات الأدبية والدراسات الثقافية، بدلا من النظر إليهما بوصفهما عدوين طبيعيين؟ !"[(١)] وبتحوير بسيط لا يخلو من تخصيص سأجعل السؤال كالآتي: ماذا يمكن أن تستفيد الدراسات الأدبية من الدراسات الثقافية؟ ! وما هي المساحات المشتركة بينهما؟ ! فبخصوص مادة الاشتغال التي تشكل مفترق طرق أساسي بين الحقلين، فيمكننا الانطلاق من مسلمة بسيطة تنحو إلى التأسيس على أنه ليس كل "معتمد أدبي" نخبوي، وليس كل "مهمش وشعبي" غير جميل، فيقع الاختلاف حول ذلك المعتمد الذي يكرس "سلطة" وفي ذلك المهمش والشعبي الذي يجيب على أسئلة التمثيل دون الامتثال لمعايير جمالية في حدودها الدنيا، بينما يمكن الاشتغال على المعتمد الذي يمثل بدوره مقاومة للهيمنة ومواجهة للسلطة، ويؤسس للاختلاف والحرية ويحث على المقاومة والمواجهة، وذلك الشعبي والمهمش الذي يمثل الطبقات الشعبية أو الطبقات العامية أو الآخر المختلف، أو التابع... وهو في الآن نفسه مفعم بالقيم الجمالية والفنية.

---

(١) التاريخانية الجديدة والدراسات الأدبية، مجلة فصول: ٣٣٧.

وهي مساحات لن تكون ضيقة أبدا، وفي شعرنا العربي يمكن الاستدلال بنماذج كثيرة ومهمة، مارست دورها في مقاومة الهيمنة وترسيخ قيم النضال والحرية دون أ ن تتخلى عن أسس فن الشعر ومعايير الجمال، مثل تجربة شعراء الصعاليك، والشعراء المعارضين في مختلف العصور.

فيتعاضد "الزخم السياسي والثقافي" مع "الدفق الجمالي والفني"، وهنا تقدم الدراسات الثقافية إفادات مهمة للدراسات الأدبية، على مستوى "إعادة موضعة المادة الأدبية في ممارسة ثقافية، والدراسات الثقافية تفتح مجالات جديدة لإعادة تقييم البلاغة، ليس بوصفها كتالوجا لوقائع الأسلوب المضافة إلى اللغة غير الأدبية، ولكن بوصفها ممارسة، أو فعلا في "لابولس""[١]، تصير معها "الحمولة الثقافية" بتعالقاتها المختلفة والغاية النضالية بأبعادها المتنوعة إضافة نوعية للبعد الجمالي الثابت في النص الأدبي ضرورة بحكم هويته الأجناسية الراسخة، فرغم أن هذه التوجهات كانت حاضرة في الدراسات الأدبية من قبل في التوجهات الأخلاقية والقيمية المترسبة في الممارسة الأدبية والنقدية منذ القدم، ثم في الماركسية وما جرى مجراها من توجهات نضالية ممتدة؛ فيمكن أن تشكل اليوم مجالا رحبا للتعاون بين الدراسات الثقافية والدراسات الأدبية، أو بعبارة أوضح وأدق يمكن أن تشكل مساحة مهمة لاستفادة الدراسات الأدبية من الدراسات الثقافية، التي راكمت تجربة بينية مهمة من انفتاحها على حقول معرفية كثيرة ومتطورة، ومن خلفياتها الملتزمة المجددة لسؤال الوظيفة والمحققة لجاذبية البحث الأدبي لدى أجيال جديدة من الباحثين الشباب.

فلا غرابة أن نرى اليوم توسعا في "المعتمد الأدبي" رافق هذا الوعي الذي يبشر به التقارب بين الدراسات الثقافية والدراسات الأدبية، وتضييق مساحات الاختلاف بين "النصوص العليا والرسمية" و"النصوص الشعبية والمهمشة"؛ "فالأدب الذي يتم تعلمه اليوم بطريقة متسعة يشمل كتابات النساء، وأعضاء الجماعات الأخرى المهمشة

(١) التاريخانية الجديدة والدراسات الأدبية، مجلة فصول: ٢٤٣.

تاريخيا"[١]، بالإضافة إلى توسع في "التفكير في الآداب الإقليمية، والآداب ما بعد الكولونيالية، والآداب الناشئة على شبكة الأنترنيت"[٢]، وبذلك ستصير دراسة نصوص ظلت خارجة عن المؤسسة النقدية ومؤسسة "المختارات الأدبية" ذات معنى وقيمة ثقافية وجمالية، مثل شعر كل المعارضين للمؤسسة الثقافية والنقدية والسياسية الرسمية على امتداد ثقافتنا العربية، وشعر "الهامش" التاريخي والجغرافي والأدبي على امتداد تاريخ الشعر العربي.

وعلى المستوى الإجرائي التطبيقي الذي يمكن أن يشكل مساحة أخرى للتعاون والاتصال بين الدراسات الثقافية والدراسات الأدبية؛ فرغم الارتباط المنهاجي الأصيل بين الأدب والثقافة، لأن الأدب في أكثر التوجهات الأدبية نصانية "لبنة في الصرح الاجتماعي، ومكون متعالق مع المكونات الأخرى"[٣]، وباعتباره التجسيد اللغوي الأبرز للثقافة، ورغم أن الدراسات الثقافية استفادت في بداياتها الأولى من مناهج الدراسات الأدبية؛ وهي التي نشأت "بوصفها تطبيقا لتكنيكات التحليل الأدبي على المواد الثقافية الأخرى"[٤]، رغم كل ذلك، فإن الدراسات الأدبية اليوم مضطرة إلى الانفتاح على الدراسات الثقافية، بالنظر إلى ما حققته هذه الأخيرة على امتداد أكثر من ستة عقود من الاشتغال على محاور بحثية مختلفة، سوسيولوجية وفلسفية وسياسية واقتصادية وأنثروبولوجية وتاريخية وجغرافية.

ففي مقاربة الدراسات الثقافية للظواهر المختلفة التي تندرج ضمن مسمى "الثقافة" تَحَتّم عليها الاستعانة بمجالات معرفية مختلفة، سواء في بريطانيا أو خارجها، بطريقة غير تقليدية، مختلفة تماما عن تلك "التقاطعات" التي كانت قبل بين الأدب وعلم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ... والتي ظلت تضع الدراسات الأدبية في "وثوقيات" غير

---

(١) النقد الثقافي: نصوص تأسيسية: ٩٧.

(٢) النقد الثقافي: نصوص تأسيسية: ٩٧.

(٣) قضايا الشعرية: ١٩.

(٤) النقد الثقافي: نصوص تأسيسية: ٩٥.

محمودة وفي "تناقضات" غير مقبولة، تجعل العلاقة نمطية وفي اتجاه واحد بين الأدب وهذه العلوم، فقد كانت الدراسات الأدبية قبل مُحَصّنة منهاجيا، لكنها كانت تنأى عن البينية والالتزام لأنهما يتناقضان مع النزوع العلمي الذي تفرضه الصرامة الأكاديمية، بينما التفاعل المستمر مع حقول معرفية أخرى، وإضفاء المعنى على الممارسة النقدية، سيجعلها أكثر نشاطا داخل المجتمعات الأكاديمية وخارجها، وداخل فئات عمرية مختلفة وخصوصا في صفوف الباحثين الشباب، وهم يرون أن "الأدب" يمكن أن يفعل شيئا في هذا العالم بعيدا عن التبعية للمؤسسة والتخندق ضمن يقينياتها، إذ إن الإفراط في التحصين المنهاجي كثيرا ما يفقد الدراسات الأدبية فاعليتها، وهو أهم درس يجب أن تستفيده من الدراسات الثقافية، ولعل ذلك ما يجعل الدراسات الثقافية تتوارى في التقاليد الأكاديمية الفرنسية وتنشط خارجها، وخصوصا في الولايات المتحدة الأمريكية، فـ"على الرغم من أن المنظرين الفرنسيين أعطوا الدراسات الثقافية مفاهيمها ومناهجها الجوهرية، لم يزدهر هذا التخصص في فرنسا؛ فالمفكرون الفرنسيون أمثال ميشيل دوسيرتو وفوكو حظوا بأهمية خاصة في هذا التخصص نظرا إلى اندفاع تفكيرهم الراديكالي التقويضي، لكن عدم الوضوح النسبي للدراسات الثقافية في فرنسا يظهر في التقليدية الثقافية التي حفّزت راديكاليتهم"(١).

أما الدرس الآخر الأهم الذي يجب أن تستفيده الدراسات الأدبية من الدراسات الثقافية فهو أن "البينية" يمكن أن تشكل نقطة قوة أي مقاربة تحليلية، وفق شروط أشرنا إلى بعضها سابقا، ذلك أن التخصصية تتمظهر في التقاليد الأكاديمية والأعراف الجامعية في الانتماء لقسم محدد، وتلقي معارف ومهارات معينة، وهو ما يحول دون الانفتاح على حقول معرفية أخرى، ويمنع من اكتشاف آفاق أخرى قد تكون مغْنية لدراساتنا الأدبية ومضيئة للكثير من النقط المظلمة في مساراتنا البحثية، بينما حين يخرج الباحث من تخصصه إلى تخصصات أخرى يعود إلى تخصصه، ونقصد هنا التخصص الأدبي، أكثر قوة منهاجيا وبصيرة معرفيا تجعله يرى ما لا يراه أنداده، ويحل مشكلات معقدة تستعصي على رفاقه الذين لم يخوضوا التجربة نفسها، وهذا ما تبشر به الدراسات الثقافية

(١) الدراسات الثقافية، مقدمة نقدية: ٣٤.

رغم الانتقادات التي وجهت لها وخصوصا في كونها فقيرة منهاجيا ومشتتة معرفيا، غير أن هذا "الفقر" و"التشتت" يمكن أن يشكلا نقطة قوتها إذا وظفت بالشكل المطلوب والفعال في سياقات مخصوصة، وهو وجه آخر من أوجه استفادة الدراسات الأدبية من الدراسات الثقافية ومجال من مجالات تعاونهما الواعد.

خاتمة:

وفي الختام؛ فإن أي تحليل يستند إلى الثقافة يتميز بالامتداد المفهومي والاتساع المنهجي، مما يدفع به إلى الانفتاح على الأفق الإنساني للثقافة، المتجاوِز للنزعات المُغرقة في النخبوية، المُحتفي بالتنوع والاختلاف والاعتراف، المُتَمثل لأسئلة الوعي والوجدان والذاكرة.

ونعتبر من خلال هذه المقالة أن "الدراسات الثقافية" اليوم، كما كانت بالأمس، في بعدها البيني المُنفتح على التاريخ والاقتصاد والأنثروبولوجيا، وفي بعدها المُلتزم المُسائل لأشكال الهيمنة والتهميش؛ يمكن أن تشكل أهم مرتكز تستند إليه أي مقاربة تحليلية نقدية ثقافية باطمئنان ووثوق، وهي تبحث في الأدب عن تلك الأصوات المبحوحة والقدرات الإبداعية المغيّبة، وتعيد قراءة الواقع في علاقته بالأدب بالكثير من الإنصاف؛ إنصاف المبدع والقارئ، بل إنصاف التاريخ والمجتمع والسياق؛ بعد أن أضحت المقاربات الأدبية المختلفة في توتر مع ذاتها ومع قرائها وهي تعجز أمام أسئلة المعنى والوظيفة والهوية...وهو إنصاف ما أحوجنا إليه في سياقنا العربي "المفعم" بأشكال التغييب والتزييف.

المصادر والمراجع

أسطوريات، رولان بارث، ترجمة: قاسم المقداد، ط١، دار نينوى، ٢٠١٢.

التاريخانية الجديدة والأدب، ستيفن غرينبلات وآخرون، ترجمة: لحسن أحمامة، المركز الثقافي للكتاب، ط١، الدار البيضاء، ٢٠١٨.

ترجمة العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي المعاصر، إشراف: ريشار جاكمون، مؤسسة آل سعود، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٧.

تمارين في النقد الثقافي، صلاح قنصوة، دار ميريت، ط١، القاهرة، ٢٠٠٢.

الثقافة: **التفسير الأنثروبولوجي**، آدم كوبر، ترجمة: تراجي فتحي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد: ٣٤٩، مارس ٢٠٠٨.

جماليات التحليل الثقافي: **الشعر الجاهلي نموذجا**، يوسف عليمات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ٢٠٠٤.

الدراسات الثقافة: **مقدمة نقدية**، سايمون ديورنغ، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة – ٤٢٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، الكويت، ٢٠١٥.

دراسات ما بعد الكولونيالية، المفاهيم الرئيسية، بيل أشكروفت; وآخرون، ترجمة: أحمد الروبي، وآخرون، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠١٠.

رأس المال سيرة كتاب، فرانسيس وين، ترجمة: ثائر ديب، فواصل للنشر والتوزيع، ط١، اللاذقية، ٢٠١٩ .

غبش المرايا: **فصول في الثقافة والنظرية** الثقافية، خالدة حامد، منشورات المتوسط، ط١، إيطاليا، ٢٠١٦.

فكرة الثقافة، تيري إيجلتون، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٥.

في نظرية التداخل الثقافي، وسيلة سناني، دار فضاءات للنشر والتوزيع، ط١، عمان، ٢٠١٦.

قضايا الشعرية، رومان ياكبسون، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، ط ١، الدار البيضاء، ١٩٨٨.

مجلة فصول، العدد ٩٩، ربيع ٢٠١٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ربيع ٢٠١٧.

موت الناقد، رونان ماكدونالد، ترجمة: فخري صالح، المركز القومي للترجمة، دار العين، ط ١، القاهرة، ٢٠١٤.

موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية، أندرو إدجار وبيتر سيدجويك، ترجمة: هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، ط٢، القاهرة، ٢٠١٤.

موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، القرن العشرون المدخل التارخية والفلسفية والنفسية موسوعة، ك. نلوولف، وآخرون، المشروع القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠١٥ .

النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، جون ستوري، ترجمة: صالح خليل وآخرون، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة ط١، أبو ظبي، ٢٠١٤.

النقد الثقافي نصوص تأسيسية، ليتش وآخرون، ترجمة مصطفى بيومي عبد السلام، دار الفنون والآداب، ط١، العراق، ٢٠١٩.

Anne Chalard-Fillaudeau, Les études culturelles, Presses Universitaires de Vincennes,Saint-Denis, 2015.

Barker Chris, cultural studies **:** Theory and Practice, 4th, Ed. London, SAGE Publications, 2012.

Francesco Fistetti, Théorie du multuculturalisme, Traduit de l'italien par Philipe chanial et Marilisa Prezionic, Edition la Découverte, paris, 2009, P20.

John Ediridge and Lizzie Eldridge, Raymond Williams: Making connection, Routledge; 1st Edition, London and new York, 1994.

Patrick Charaudeau, "Pour une interdisciplinarité "focalisée" dans les sciences humaines et sociales", in Questions de

Communication, 2010, consulté le 15 avril 2024 sur le site de Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications. URL: https: //www.patrick-charaudeau.com/Pour-une-interdisciplinarite.html

Stuart Hall, The Emergence of cultural Studies and the Crisis off Humanities? Octobre, Vol 53, The umanities as Soial technology, (summer, 1990.

المصطلح النحوي في تفسير الكشف والبيان

لأبي إسحاق الثعلبي (ت: ٤٢٧هـ)

محمد مفتاح محمد باكير

باحث دكتوراه، جامعة قسطمونى، تركيا

البريد الإلكتروني: Muhammed2020bakir@gmail.com

معرف (أوركيد): 0009-0003-3439-5071

بحث أصيل الاستلام: ٢٠-١-٢٠٢٤ القبول: ١٥-٤-٢٠٢٤ النشر: ٣٠-٤-٢٠٢٤

ملخص:

المصطلحات مفاتيح العلوم، ولا يمكن فهم القاعدة دون معرفة الحدود الدقيقة لأي مصطلح، وهذه الدراسة تتناول المصطلح النحوي في كتاب (الكشف والبيان عن تفسير القرآن) لأبي إسحاق الثعلبي، واستقراء منهجه في تعامله مع المصطلح النحوي من خلال كتابه المذكور، مع بيان البصري منها والكوفي، وطريقة استخدامه لتلك المصطلحات، وعلاقتها بالمفهوم المراد بيانه، آملًا أن يكون هذا البحث إضافة للدراسات السابقة حول المصطلح.

الكلمات المفتاحية:

المصطلح النحوي، أبو إسحاق الثعلبي، تفسير الكشف والبيان، المصطلح البصري، المصطلح الكوفي

للاستشهاد/ Atif İçin / For Citation: محمد، باكير (٢٠٢٤). المصطلح النحوي في تفسير الكشف والبيان لأبي إسحاق الثعلبي. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٥، ع٩، ٣٥- ٥٩ /https://www.daadjournal.com/.

Bayan, &The Grammatical Terms in the Interpretation of Kashf by Abu Ishaq Al-Thaalabi (d. 427 AH)

Mohamed Muftah Mohamed Bakir

PHD Researcher, Kastamonu University, Turkey.

E-Mail: Muhammed2020bakir@gmail.com

Orcid: 0009-0003-3439-5071

Research Article Received: 20.01.2024 Accepted: 15.04.2023 Published: 30.04.2023

Abstract:

Terms are the keys to science, and the rule cannot be understood without knowing the precise boundaries of any term.

This study deals with the grammatical terminology in the book (Revelation and Statement of Interpretation of the Qur'an) by Abu Ishaq Al-Tha'alabi, and extrapolates his approach in dealing with the grammatical terminology through his aforementioned book, with an explanation of the grammatical terminology. Basracs and Kufics. And how he uses these terms, and their relationship to the concept to be clarified, hoping that this research will be an addition to previous studies on the term.

Keywords:

Grammatical terminology, Abu Ishaq al-Thaalabi, Tafsir al-Kashf wal-Bayan, Basri terminology, Kufic terminology

تقديم:

لم يذكر مؤرخو النحو كتب التفسير من مصادره، مع احتواء بعضها على كثير من المسائل والأحكام والمصطلحات المتعلقة بهذا الجانب، ولأنه لم تصلنا أي مؤلفات نحوية لأبي إسحاق الثعلبي، اخترت كتابه (الكشف والبيان عن تفسير القرآن) موضوعًا لهذه الدراسة؛ لما فيه من المسائل النحوية ما يغري، وجعلت من المصطلح النحوي في هذا الكتاب موضوعًا للدراسة.

أما الثعلبي فهو أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، النَّيْسَابُوري النشأة والوفاة، الشافعي، المقرئ، المفسر، الأديب، أبو إسحاق، يُقال له الثَّعْلَبي، والثَّعَالِبي، وهو لقبٌ له، وليس بِنسَب[١].

عاش في أواخر القرن الرابع الهجري، وأوائل القرن الخامس، ولم أظفر بتاريخ ميلاده فيما وقع بين يديّ من مصادر، إلا أنه يمكننا الجزم بأنه لم يغادر نَيْسَابُور، فقد عاش، وترعرع، وقُبِض فيها، كما أن كل شيوخه -تقريبًا- كانوا من أهل نيسابور، حيث كانت آنذاك من أشهر الحواضر الإسلامية، ومقصد كثير من العلماء، وطلاب العلم.

صاحب التصانيف، وأجلّها تفسير الكشف والبيان، وله أيضًا: الكامل في القرآن، والدرة في الأمثال، وعرائس المجالس.

توفي بنيسابور، في محرم من سنة ٤٢٧هـ[٢].

لقد برز اهتمام الثعلبي في تفسيره بمسائل النحو عامة، وبالمصطلحات النحوية بشكل خاص، ورأيته يتنوع في استعماله المصطلح بحسب ما تقتضيه الصيغة النحوية، فهو يعرض

---

(١) ينسب البعض هذا القول للسمعاني، وهو ليس كذلك، فقد فاتَ السمعاني ذكر أبي إسحاق في كتابه الأنساب، والصواب أنه من استدراكات ابن الأثير على السمعاني، ينظر: اللباب في تهذيب الأنساب،١/٢٣٨.

(٢) مصادر الترجمة: طبقات المفسرين، للسيوطي: ٢٨، وطبقات الشافعية، للسبكي: ٤/٥٨، وبغية الوعاة: ١/٣٥٦، وكشف الظنون: ٢/١٤٩٦،١١٣١، والأعلام: ١/٢١٢، والدر الثمين في أسماء المصنفين: ٢٨٩، ومعجم المفسرين، عادل النويهض: ١/٦٢، وفيات الأعيان: ١/٧٩، والوافي بالوفيات، ٧/٢٠١.

الكثير من المصطلحات التي استقاها من الدرس النحوي، ولم يلتزم مدرسة بعينها، وإنما ينقل عن كل مدرسة ما يعتقد صوابه، ويحتاج إليه في موضعه، وقد يمزج بينهما في أحيان أخرى، ولم يكن له موقفًا محددًا تجاه مصطلحات الإعراب، كما سيتضح لنا من خلال هذه الدراسة.

مصطلحات البناء والإعراب:

لم يفرق الكوفيون بين مصطلحات البناء والإعراب، فأوردوها مختلطة في تصانيفهم، حين استعملوا المصطلح عينه للمعرب والمبني على السواء، بخلاف البصريين الذين فصَلوا بينها، وجعلوا مصطلحات لألقاب الإعراب، وأخرى لألقاب البناء، قال ابن يعيش: "واعلم أن سيبويه فصل بين ألقاب حركات الإعراب، وألقاب حركات البناء، فسمّى حركات الإعراب رفعًا ونصبًا وجرًّا وجزمًا، وحركات البناء ضمًّا وفتحًا وكسرًا ووقفًا؛ للفرق بينهما، وقد خالفه الكوفيون، وسمّوا الضمة اللازمة رفعًا، والفتحة والكسرة نصبًا وجرًّا"[٣]، وقال الرضي: "وأما الكوفيون فيذكرون ألقاب الإعراب في المبني، وعلى العكس، ولا يفرقون بينهما"[٤]، بخلاف البصريين، فقد فرّقوا بين مصطلحات حركات الإعراب، ومصطلحات حركات البناء[٥].

أما الثعلبي فلم يكن له موقفًا محددًا من هذه المصطلحات، فمزج بين المذهبين في تفسيره، فرأيته حينًا يستعمل مصطلحات الرفع والنصب والجر والجزم ليدلّ بها على علامات الإعراب، كما يطلقها نفسها ليدلّ بها على حركات البناء، ووقع هذا في كتابه بكثرة[٦].

(١) شرح المفصّل: ١/١٩٧

(٢) شرح الرضي على الكافية ٢/٣٩٩

(٣) الكتاب: ١/١٣-٢٠، وشرح المفصل: ١/١٩٧، ومدرسة الكوفة: ٢٥٧-٢٥٨

(٦) ينظر على سبيل المثال: ١/١٢٥-١٤٩-١٥-٢١٧، ٢/١٣-٤٩-٧٠-١٠٤-١٩٤-٢٥١، ٣/٢٩-٨٤-٨٧-٩٥، ٤/٧٣-١٣٩

ومن المصطلحات الواردة في تفسير الثعلبي أيضًا:

١-**ضمير الفصل والعماد**: ضمير الفصل مصطلح بصري، ويراد به الضمير الّلاغي الذي يتوسط المبتدأ والخبر، واسم كان وخبرها، واسم إنّ وخبرها، ومفعولي ظنّ(٧)، وسمّاه الكوفيون عمادًا؛ لكونه حافظًا لما بعده، حتى لا يسقط عن الخبرية، كالعماد في البيت، الحافظ للسقف من السقوط(٨).

قال السيوطي: "والكوفيون يسمونه عمادًا؛ لأنه يُعتمد عليه في الفائدة، إذ به يتبين أن الثاني خبر لا تابع، وبعض الكوفيين يسميه دعامة؛ لأنه يدعم به الكلام، أي: يقوى به"(٩).

ورأيت الثعلبي يتابع الكوفيين في استعمال مصطلح العماد، فقد استخدمه في مواضع عديدة، منها ما جاء في تفسير قوله تعالى: (أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ)(١٠)، قال: "إنهم: (هم) عماد، وتأكيد المفسدون"(١١)، وفي قوله تعالى: (إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا)(١٢)، قال: "أنا، عماد، ولذلك نصب"(١٣).

ويمزج أحيانًا بين مصطلحي الفريقين في عبارة واحدة، من ذلك ما جاء في تفسيره قوله تعالى: (وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا)(١٤)، إذ

(٧) معجم المصطلحات النحوية: ٢٠٥، ومدرسة الكوفة، لمهدي:٣١٢.

(٨) شرح الرضي على الكافية: ٤٥٦/٢.

(٩) همع الهوامع: ٢٧٥/١، وله شروط، ذكرها ابن هشام، انظر مغني اللبيب: ٦٤١.

(١٠) سورة البقرة: ١٢/٢

(١١) الكشف والبيان: ١٥٤/١.

(١٢) سورة الكهف: ٣٩/١٨.

(١٣) الكشف والبيان: ١٧١/٦، وينظر: ١٤٠/١-١٤٩، ٣٥١/٤، ٢٦٨/٥-٢٨٠، ١٧١/٦، ٥٨/٧-١٩١-٣١٤، ٣٣٦/٨، ٢٣٣/٩، ٢٨٧/١٠-٣١٨.

(١٤) سورة المزمل: ٢٠/٧٣.

يقول: "ونصب خيرًا وأعظم على المفعول الثاني، وهو فصل في قول البصريين، وعماد في قول الكوفيين"[١٥].

٢-الضمير والكناية:

الضمير والمضمر من المصطلحات البصرية، يقابله عند الكوفيين الكناية والمكني، ولا فرق عند الكوفيين بين المضمر والمكني، فهما من قبيل المترادفات، ومعناهما واحد، بخلاف البصريين، فالمضمرات عندهم نوع من المكنيات، فكل مضمر كناية، وليس كل مكني مضمرًا[١٦]، وفي الهمع: "المُضمر والضمير للبصريين، والكوفيون يقولون الكناية والمكنى"[١٧].

واستخدم الثعلبي المصطلحين دون أن يفرق بينهما، فمن المواضع التي ذكر فيها مصطلح الضمير، قوله: "(إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)[١٨]، رجع من الخبر إلى الخطاب، وقيل: فيه إضمار، أي قولوا: إيّاك، و(إيّا) كلمة ضمير، لكنه لا يكون إلا في موضع النصب، وخُصّ بالإضافة إلى الضمير؛ لأنه يضاف إلى الاسم المضمر"[١٩]. وقال في موضع آخر: "والعرب تضمر الهاء في مصطلحات التشديد"[٢٠].

ومن استعماله مصطلح الكناية قوله: "(يَابُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدِلٍ)[٢١]، قال بعض النحاة: هذه الكناية راجعة إلى الخطيئة والمعصية، يعني: إن المعصية إن تكُ، يدل

---

(١٥) الكشف والبيان: ٦٦/١٠، وينظر: ١٤٩/١.

(١٦) شرح المفصل: ٢٩٢/٢.

(١٧) همع الهوامع: ٢٢٣/١.

(١٨) سورة الفاتحة: ٥/١.

(١٩) الكشف والبيان: ١١٧/١.

(٢٠) الكشف والبيان: ١٤٠/٤، وينظر: ١٦٢/١-٢٨٠، ٣٩/٢-١١٢-٢٠٧، ٦٨/٣-١٠٥-٢٦٨، ٣٠٦/٧، ٢٤٦/٨-٣٤١، ١٣٧/٩-١٤٤، ٦٨/١٠-٢٤٧.

(٢١) سورة لقمان: ١٦/٢١.

عليه قول مقاتل: قال أنعم بن لقمان لأبيه: يا أبة، إن عملت بالخطيئة حيث لا يراني أحد، كيف يعملها الله؟ فقال له: يا بني، إنها إن تك)[٢٢].

٣- الصفة والنعت:

من المصطلحات التي انتشرت بشكل واسع، وشاعت بين النحاة قديمًا وحديثًا، دون أن يفرّقوا بينهما[٢٣]، فقد استخدمهما سيبويه[٢٤]، وكذلك فعل المبرد[٢٥]، وغيرهما، ولما رأى الكوفيون عدم استقرار هذا المصطلح اكتفوا بالنعت ليدلّوا به على الصفة[٢٦]، قال أبو حيان: "والتعبير به (أي النعت) من اصطلاح الكوفيين، وربما قاله البصريون، والأكثر عندهم

(٢٢) الكشف والبيان:٣١٤/٧، وينظر: ١٦٨/٣-٢١٠، ١٥٣/٤، ١٠٢/٨.

(٢٣) معجم المصطلحات النحوية: ٣٥٣، والمدارس النحوية: ١٦٧.

(٢٤) الكتاب: ١٥٣/١-٣٩٩- ٤٢١، ٢٥/٢-١٩٥-٢٩١، ٤٨٢/٣، ٢٦٠/٤.

(٢٥) المقتضب: ٤١/١-١٧٠، ٥٢/٢-١٩٤-٣١٤، ٩١/٣-١٨٥، ٢٥٩/٣، ٢١٩/٤-٢٩٠-٣٨٨.

(٢٦) المصطلح النحوي نشأته وتطوره: ٣٥٣، والمدارس النحوية: ١٦٧.

الوصف والصفة"[٢٧].

ورأيت الثعلبي في تفسيره يستخدم المصطلحين كليهما، فمن استعماله لمصطلح الصفة قوله: "(غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ)[٢٨] غير: صفة (الذين)"[٢٩]، ومن استعماله مصطلح النعت ما ذكره في تفسير قوله تعالى: (إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ)[٣٠] حين قال: "وقرأ ابن مسعود وخلف حسنًا، بفتح الحاء والسين، وإنما اخترناها لأنها نعت، بمعنى: قولًا حسنًا"[٣١].

٤-الفعل المتعدي والفعل الواقع:

الفعل المتعدي اصطلاح البصريين، ويطلق عليه الكوفيون الفعل الواقع[٣٢]، جاء في لسان العرب: "وأهل الكوفة يسمون الفعل المتعدي واقعًا"[٣٣].

وفي تفسير الثعلبي رأيته يؤثر استخدام مصطلح الكوفيين على مصطلح أهل البصرة، فقد استخدمه بكثرة، في حين لم يستعمل المصطلح البصري إلا في مواضع قليلة جدًا[٣٤].

فمن المواضع التي ورد فيها مصطلح الفعل الواقع في تفسير الثعلبي، قوله: "(وَنُرِيَ فِرْعَونَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَاكَانُوا يَحْذَرُونَ)[٣٥]، (ونُرِيَ) بنون مضمومة، وياء

---

(٢٧) همع الهوامع: ١٤٥/٣.

(٢٨) سورة الفاتحة: ٧/١.

(٢٩) الكشف والبيان: ١٢٣/١، وينظر: ١٧٨/١، ١٦٨/٣-٢١٠، ١٥٣/٤، ١٣٠/٥، ١٧٢/٦، ١٠٢/٨، ١٧٥/١٠.

(٣٠) سورة النمل: ١١/٢٧.

(٣١) الكشف والبيان: ٢٢٨/١، وينظر: ٧/٣-٦٨-٣٤٤، ١٤٤/٤-٢٤٤، ١١٥/٥-١٣٠-٣٤١، ٢٤/٦-٢١٥-٢٧٤، ٥٥/٧-٨٢، ٧٠/٨-٢٨٧، ١٠٥/٩-١٢١-٢٤٦، ٣٨/١٠- ١٧٤-٢٨٧.

(٣٢) معجم المصطلحات النحوية: ٢٤١، المصطلح النحوي نشأته وتطوره: ١٨٠، المدارس النحوية: ٢٠٠.

(٣٣) لسان العرب (عدا): ٤٠٨/٨.

(٣٤) الكشف والبيان: ٢٧/٤، ٢٦٤/٦.

(٣٥) سورة القصص: ٦/٢٨.

مفتوحة، وما بعده نصب بوقوع الفعل عليه"(٣٦)، ومثله في تفسير قوله تعالى: (وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقاً مِنَ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ شَيْئاً وَلَا يَسْتَطِيعُونَ)(٣٧)، حيث قال: "قال الفراء(٣٨): نصبت (شيئًا) بوقوع الرزق عليها"(٣٩).

٥-التمييز والمميز، والتفسير والمفسر:

التمييز مصطلح بصري، يقابله عند الكوفيين التفسير(٤٠)، وعلى رأي مكّي التفسير والتمييز سواء، إلا أن التمييز عنده يستعمل في الأعداد(٤١).

وفصّل الثعلبي القول في معنى التفسير، إذ يقول: "ومعنى التفسير أن يكون الكلام تامًا، وهو مبهم، كقولك: عندي عشرون، فالعدد معلوم والمعدود مبهم، وإذا قلت: عشرون درهمًا فسّرت العدد"(٤٢)، وقد عبّر بكليهما في تفسيره، من ذلك قوله: "(فَسَاءَ قَرِينًا)(٤٣)، فبئس الشيطان قرينًا، وقد نصب على التمييز"(٤٤)، وقال في تفسير قوله تعالى: (وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مِنْ سَفِهَ نَفْسَهُ)(٤٥): "سَفِه نفسه، نصب على التفسير، والأصل سفهت، فلمّا أضاف الفعل إلى صاحبها خرجت النفس مفسَّرة، ليُعلم موضع السفه"(أ)، ويجمع

---

(٣٦) الكشف والبيان: ٢٣٣/٧.

(٣٧) سورة النحل: ٧٤/١٦.

(٣٨) معاني القرآن، للفراء: ١١٠/٢.

(٣٩) الكشف والبيان: ٣١/٦، وينظر أيضًا: ١٥٤/١، ١٧٧/٢، ١٠٨/٦-١٧١، ٥٩/٧-٢٧٦، ٩١/٨-٢٨٥، ٢٧٣/١٠-٣٠٢.

(٤٠) معجم المصطلحات النحوية والصرفية: ١٢٣، همع الهوامع: ٣٣٦/٢.

(٤١) مشكل إعراب القرآن: ٢٠٠/١.

(٤٢) الكشف والبيان: ١٠٩/٣.

(٤٣) سورة النساء: ٣٨/٤.

(٤٤) الكشف والبيان: ٣٠٧/٣، وينظر: ١١٥/٢، ٢٦٩/٣، ٤٢/٥-١٩٧، ١٤٥/٦، ٣٠٣/٩.

(٤٥) سورة البقرة: ١٣٠/٢ .

أحيانًا بين المصطلحين، كما في قوله: "(وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً)[٤٦]، وليلة: نصب على التمييز والتفسير"[٤٧].

٦: الفعل المبني للمجهول، وما لم يسمّ فاعله:

مالم يسمّ فاعله مما اصطلح عليه نحاة الكوفة، ويقابله الفعل المبني للمجهول عند البصريين[٤٨]، وهذا المصطلح مع كونه كوفيًا نجد كثيرًا من نحاة البصرة يستعملونه، فقد ذكره المبرد[٤٩]، وكذلك فعل ابن السراج[٥٠]، وهذا ابن جني -مع نزعته البصرية بوّب له بقوله: "المفعول الذي جعل الفعل حديثًا عنه، وهو ما لم يسمّ فاعله"[٥١].

أما الثعلبي فقد أورد كلا المصطلحين في تفسيره، فمن المواضع التي استخدم فيها ما لم يسمّ فاعله، ما جاء في قوله تعالى: (إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ)[٥٢]، حين ذكر في إعراب (الوصية) وجهين، قال: "أحدها: اسم ما لم يسم فاعله، وهو قوله: كُتِبَ"[٥٣]، ومثله في قوله تعالى: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا)[٥٤]، قال: "(ومن) في محل الرفع على اسم ما لم يسمّ فاعله، والحكمة خبرها"[٥٥].

---

(٤٦) سورة البقرة: ٥١/٢.

(٤٧) الكشف والبيان: ١٩٥/١.

(٤٨) معجم المصطلحات النحوية: ٢٤٠، المدارس النحوية: ٢٠٠، الموفي في النحو الكوفي: ٥٦٢.

(٤٩) المقتضب: ٩٥/١-١٠٥-١٧٣-١٧٧-١٧٩، ٢/٢.

(٥٠) الأصول في النحو: ٧٧/١-٨١-١٨٦، ٣٤٩/٢، ٣١٣/٣

(٥١) اللمع في العربية: ٢٤.

(٥٢) سورة البقرة: ١٨٠/٢.

(٥٣) الكشف والبيان: ٥٧/٢.

(٥٤) سورة البقرة: ٢٦٩/٢.

(٥٥) الكشف والبيان: ٢٧٢/٢، وينظر: ٢٦٩/٣، ٢٤٦/٥، ٤٩/٧-١١٤، ١٣١/٨-٢٣٨-٢٥٦، ٣٧/٩.

ولم يهجر الثعلبي استخدام مصطلح المبني للمجهول، فقد استخدمه في مواضع كثيرة، منها ما ذكره في تفسير قوله تعالى: (قُلْ كَفَى بِاللهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ)(٥٦)، قال: "وقرأ الحسين وسعيد بن جبير: ومن عنده -بكسر الميم والدال- عُلِمَ الكتابُ، مبني على الفعل المجهول"(٥٧)، وقال: "(وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيْ ذَنْبٍ قُتِلَتْ)(٥٨)، قرأت العامة على الفعل المجهول فيهما(٥٩).

٧-النفي والجحد:

الجحد يعني به الكوفيون ما يعنيه البصريون من مصطلح النفي(٦٠)، وهو أخصّ من النفي(٦١)، واستخدمهما الثعلبي معًا في تفسيره، فمن استعماله الجحد قوله: "لا يكون الرجاء بمعنى الخوف إلا مع الجحد"(٦٢).

ومن استعماله مصطلح النفي قوله: "وإنما جاز العطف بـ(لا) على غير؛ لأنّ (غير) متضمن معنى النفي، فهو بمعنى (لا)" (٦٣).

(٥٦) سورة الرعد: ١٣/٤٣.

(٥٧) الكشف والبيان: ٥/٣٠٢.

(٥٨) سورة التكوير: ٨١/٨-٩.

(٥٩) الكشف والبيان: ١٠/١٣٩، وينظر: ٢/١٨٢-٢٧٢، ٣/١٨٨، ٤/٨٥-١٠٩، ٥/٣٠٢-٣٤٣، ٦/٢٧٣، ٩/١٦٣-٣٢٩.

(٦٠) المدارس النحوية: ٢٠٠، مدرسة الكوفة: ٣٠٩.

(٦١) معجم المصطلحات النحوية: ١٣٥.

(٦٢) الكشف والبيان: ٣/٣٨٠، وينظر: ١/٢٢٦، ٢/٢٦٥، ٣/١٠٨، ٥/١٥١-٢١٩، ٨/١٢٧، ٩/١٠٣-١٩٢.

(٦٣) الكشف والبيان:١/١٢٣، وينظر: ١/٢٤٥-٢٦٦، ٢/١٠٦، ٣/٣٥٩-٣٧٤، ٤/١٥١، ٥/١٠١-٣٢٠، ٦/٢٥٥، ٧/٢١٩، ٩/٩٣.

ويجمع أحيانًا في كلامه بين المصطلحين، من ذلك ما ينقله عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى: (قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَلُ الْعَابِدِينَ)[٦٤]، قال: "وقال ابن عباس: يعني ما كان للرحمن ولد، وأنا أول الشاهدين له بذلك، والعابدين له، جعل بمعني النفي والجحد، يعني: ماكان وما ينبغي له ولد"[٦٥].

٨-العطف والنسق:

قال ابن يعيش: "العطف من عبارات البصريين، والنسق من عبارات الكوفيين"[٦٦]، إلا أن مصطلح النسق أدقّ من مصطلح العطف؛ لاختصاره وغنائه عن التخصيص والتقييد[٦٧]، وفي ظني أن مقالة ابن يعيش تنقصها الدقة؛ فقد وقع ذكر النسق عند الخليل[٦٨]، والمبرد[٦٩]، كما استعمل الفراء مصطلح العطف بكثرة إلى جانب النسق[٧٠].

ولم يفرق الثعلبي بين المصطلحين، واستعملهما على السواء، فمن المواضع التي ذكر فيها العطف ما جاء في تفسير قوله تعالى: (وَدَانِيَةً عَلَيْهَا ظِلَالُهَا)[٧١] قوله: "وفي نصب (دانية) أوجه: أحدها العطف بها على قوله: (مُتَّكِئِين)[٧٢]".

---

(٦٤) سورة الزخرف: ٨١/٤٣.

(٦٥) الكشف والبيان:٣٤٦/٨، وينظر: ٩٣/٨، ١٠٣/٩.

(٦٦) شرح المفصل: ٢٧٦/٢.

(٦٧) مدرسة الكوفة: ٣١٥.

(٦٨) العين: ١٩١/١، ١٩٠/٢، ٨١/٥، ٢١٨/٨.

(٦٩) المقتضب: ٥٠/٢.

(٧٠) معاني القرآن للفراء: ٢٧/١-٨٦-٢٠٦، ٦٧/٢-١٩٤-٢٢٨-٢٩٨.

(٧١) سورة الإنسان: ١٤/٧٦.

(٧٢) الكشف والبيان: ١٠٢/١٠، وينظر: ١٣٩/١-١٥٠-١٨١-٢٤١، ٢/ ١٧-٥٢-٢٤٢، ٨٥/٣-٣٤٨، ٢٠٣/٤-٣٤١، ٥/ ٩-١٤٥، ٢٥/٦-١٢٢، ١٢/٧، ٨/ ٧٣-٢٤٨، ٢٤٣/٩، ١١١/١٠.

ومن مواضع استخدامه مصطلح النسق ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[٧٣]، قال: "والواو في قوله: ولتكملوا، واو النسق"[٧٤].

٩-البدل والترجمة والتبيين:

التعبير بالبدل اصطلاح البصريين، والكوفيون يطلقون عليه الترجمة والتبيين[٧٥]، وفي شرح الأشموني للألفية: "في اصطلاح البصريين بدلًا، وأما الكوفيون فقال الأخفش: يسمونه بالترجمة والتبيين، وقال ابن كيسان: يسمونه بالتكرير"[٧٦].

وقد استخدم الثعلبي هذه المصطلحات وتنوع في استعمالها، باستثناء مصطلح التبيين، فلم أعثر عليه في كتابه، فمن استخدامه البدل قوله: "﴿ قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾[٧٧] قرأ الزهري: (فئة) بالخفض على البدل من (فئتين)"[٧٨]، ومن استخدامه الترجمة قوله: "﴿إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾[٧٩]، (إِيْلَافِهِمْ) بدل من الإيلاف

(٧٣) سورة البقرة: ٢/١٨٥.

(٧٤) الكشف والبيان: ٢/٧٣، وينظر: ١/٢٤٢، ٢/٣٠٣، ٤/١٨٦-١٩٧-٢١٥، ٦/٥٥، ٧/٨-١٥٨، ٨/٢٧٢، ٩/٢٥-١٢٧-٢٤٣، ١٠/٢٣٤.

(٧٥) همع الهوامع: ٣/١٧٦، والموفي: ٢٤٢، ومدرسة الكوفة: ٣١٠.

(٧٦) شرح الأشموني للألفية: ٣/٣.

(٧٧) سورة آل عمران: ٣/١٣.

(٧٨) الكشف والبيان: ٣/٢١، وينظر: ٣/٥٣-١٨٧، ٤/٦-١٩٩، ٧/١١١-١٨٩-٣٢٧، ٨/١١٦-١٦٨-٢١٢، ١٠/٢٤٦.

(٧٩) سورة قريش: ١٠٦/٢.

الأول، وترجمة له"[٨٠] واستخدم ايضًا مصطلح التكرير، بقوله: "(وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ)[٨١] ومن قرأ (يرى) بالتاء، فعلى التكرير والبدل"[٨٢].

١٠-الجر والخفض:

المصطلحان من وضع الخليل[٨٣]، اختار البصريون مصطلح الجر[٨٤]، فيما استعمل الكوفيون مصطلح الخفض، وتوسعوا فيه، فجعلوه في الكلمات المنوّنة، وغير المنوّنة، بعد أن كان الخليل لا يستعمله إلا في المنوّن[٨٥].

وورد المصطلحان في تفسير الثعلبي، واستخدمهما معًا، فمن استخدامه لمصطلح الجر قوله: "(أن)، في قوله: (أَنْ يَتَرَاجَعَا)[٨٦]، نصب بنزع حرف الجر، أي: في أن يتراجعا"[٨٧]، واستعمل مصطلح الخفض أيضًا في عدة مواضع، قال: "(وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ)[٨٨]، هاروت وماروت: اسمان سريانيان في محل الخفض على تفسير الملكين"[٨٩].

---

(٨٠) الكشف والبيان: ٣٠١/١٠.

(٨١) سورة سبأ: ٦/٣٤.

(٨٢) الكشف والبيان: ٢٢٠/٣، وينظر: ٢١٥/٦-٣٠٦، ٢٧٠/٧-٢٧١.

(٨٣) مفاتيح العلوم: ٦٦.

(٨٤) معجم المصطلحات النحوية: ١٣٥، ١٧٤.

(٨٥) مدرسة الكوفة: ٣١١.

(٨٦) سورة البقرة: ٢٣٠/٢.

(٨٧) الكشف والبيان: ١٧٧/٢، وينظر: ٢٥٣/١، ١٧/٢، ٢٩/٣، ١٣/٥-١٧٩، ٨٦/١٠.

(٨٨) سورة البقرة: ١٠٢/٢.

(٨٩) الكشف والبيان: ٢٤٥/١.

١١-حروف الجر وحروف الصفات:

حروف الصفة من العبارات الكوفية، يريدون بها حروف الخفض تارة، والظرف تارة أخرى، ويطلقون عليها أيضًا حروف الإضافة؛ لأنها تضيف معاني الأفعال إلى الأسماء، وتوصلها إليها[٩٠]، وهي عند البصريين حروف الجر[٩١].

وورد مصطلح حروف الصفة عند الثعلبي في تفسيره كثيرًا، ففي قوله تعالى:(إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ)[٩٢]، ذكر عدة أوجه في إعراب (الوصية)، منها قوله: "والثاني: خبر الصفة، وهو اللام في قوله: (لِلْوَالِدَينِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ)"[٩٣]، وأدخل هذا المصطلح أيضًا في مضامين النصب بتعبير: (النصب بحذف حرف الصفة)، من ذلك ما أورده في تفسير قوله تعالى: (إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ)[٩٤]، قال: "موضع (مَنْ) نصب؛ لأنه بنزع الخافض، وهو حرف الصفة، أي: بمن"[٩٥].

ومن المواضع التي استخدم فيها مصطلح (حرف الجر) قوله: "(فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا)[٩٦]، (أن) في قوله: أن يترجعا، نصب بنزع حرف الجر، أي: في أن يتراجعا"[٩٧].

---

(٩٠) مدرسة الكوفة: ٣١٤.

(٩١) معجم المصطلحات النحوية: ١٣٥، ١٧٤.

(٩٢) سورة البقرة: ١٨٠/٢.

(٩٣) الكشف والبيان: ٥٧/٢.

(٩٤) سورة الأنعام: ١١٧/٦.

(٩٥) الكشف والبيان: ١٨٤/٤، وينظر: ١٦٤/١-٢٣٤-٢٧٩، ٤٨/٢-٢٠٠-٢٥٧، ٢٢/٣-٨٦، ١٨٤/٤-١٨٧-٢٨٧، ٢١٩/٥، ٧/ ٣٦، ٧٣/٨.

(٩٦) سورة البقرة: ٢٣٠/٢.

(٩٧) الكشف والبيان: ١٧٧/٢، وينظر: ١٧/٢، ١٠/ ٨٦.

وأطلق الثعلبي مصطلح الحرف أيضًا على الكلمة، وقد سبقه إلى هذا الاستعمال كثيرون، منهم: الخليل[٩٨]، وسيبويه[٩٩]، واستخدمه الفرّاء كثيرًا في معانيه[١٠٠].

ومن الأمثلة على هذا الاستعمال، قوله: "(ذَلِكَ يُوْعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ)[١٠١]، إنما قال (ذلك) موحدًا والخطاب للأولياء؛ لأن الأصل في مخاطبة الجمع (ذلكم)، ثم كثر ذلك حتى توهموا أن الكاف من نفس الحرف، وليس بكاف الخطاب"[١٠٢]، ووقع مثله في تفسير قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)[١٠٣]، قال: "قرأ أبو جعفر والأعمش وحمزة والكسائي: حِجُّ، بكسر الحاء في هذا الحرف خاصة"[١٠٤].

١٢-الصرف:

المشهور عند النحاة أن الصرف من اصطلاح الكوفيين[١٠٥]، وحدّه الفرّاء بقوله: "أن تأتي بالواو معطوفة على كلام في أوله حادثة لاتستقيم إعادتها على ما عطف عليها، فإذا كانت كذلك، فهو الصرف[١٠٦]"، وقال في موضع آخر: "أن يجتمع الفعلان بالواو أو ثم أو الفاء، أو أو، وفي أوله جحد أو استفهام"[١٠٧]، وعند البصريين أن المضارع الواقع بعد

(٩٨) الجمل في النحو: ٨٨-٩٠-١١٦-١٦١-١٩٠.

(٩٩) الكتاب: ١/٥١-٢٥٠-٣٧٥، ٢/٧٠-٩١-٢٦٥، ٣/١٣-١٢٣-١٤٣-٢١٧.

(١٠٠) معاني القرآن: ١/١٨-١٤٩-١٩٦-٢٠١، ٢/٢١٩-٢٥٤-٣٥٥-٣٩٦، ٣/١٠٥-٣٨١.

(١٠١) سورة البقرة: ٢/٢٣٢.

(١٠٢) الكشف والبيان: ٢/١٨٠.

(١٠٣) سورة آل عمران: ٣/٩٧.

(١٠٤) الكشف والبيان: ٣:/١٥٢، وينظر: ١/١٥٣، ٢/١٢٨-٢٨١، ٣/١٩-٢٤٤، ٤/٢٧٨، ٥/٢٤٠-٢٦٥، ٦/٤٤-٢١٧، ٧/١٠٩، ٩/٢٢٤.

(١٠٥) مغني اللبيب: ٤٧٢.

(١٠٦) معاني القرآن: ١/٣٤.

(١٠٧) معاني القرآن: ١/٢٣٥.

هذه الحروف منصوب بأن مضمرة[١٠٨]، والحقيقة أن الكوفيين مسبوقون باستخدام الخليل لهذا المصطلح، فقد وقع ذكر مصطلح (الصرف) عند الخليل قبلهم[١٠٩].

وورد مصطلح الصرف في تفسير الثعلبي في أكثر من موضع، منها ما جاء في تفسيره قوله تعالى: (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ أَمَنُوا لَا تَخُونُوا اللهَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)[١١٠]، قال الثعلبي: "والعرب تنصب جواب النهي، وقالوا: كما ينصب بالفاء، وقيل: هو نصب على الصرف، كقول الشاعر:

لاتنهَ عن خلق وتأتي مثله .. عار عليك إذا فعلت عظيم[١١١]"[١١٢].

وكان -أحيانًا- يمزج بين المصطلحين، من ذلك قوله تعالى:(فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٍ)[١١٣]، فبعد أن ذكر القراءات الواردة في (يغفر ويعذب) قال: "والنصب على الصرف، وقيل: على إضمار(أن) الخفيفة"[١١٤].

(١٠٨) مدرسة الكوفة، مهدي المخزومي: ٣٠٦، المصطلح النحوي: ١٨٧

(١٠٩) العين: ٥٢/٢، ١٥١/٣، والجمل: ٩٥، ٩٧، ١٤٠، ٢١٣، ٢٣٠

(١١٠) سورة الأنفال: ٢٧/٨

(١١١) البيت من الكامل، وهو للمتوكل بن عبد الله بن نهشل الليثي في الخزانة: ٥٦٥/٨، ونسبه سيبويه للأخطل في الكتاب: ٤١/٣

(١١٢) الكشف والبيان: ٣٤٧/٤، وينظر: ٨٤/٢، ١٠/٣، ١٧/٥، ٢١٠/٦، ٣٢١/٨

(١١٣) سورة البقرة: ٢٨٤/٢

(١١٤) الكشف والبيان: ٣٠٣/٢

١٣-الفعل المتعدي والفعل الواقع:

الفعل المتعدي اصطلاح البصريين، ويقابله الفعل الواقع عند نحاة الكوفة[١١٥]، جاء في لسان العرب: "وأهل الكوفة يسمون الفعل المتعدي واقعًا"[١١٦].

وفي تفسير الثعلبي ورد مصطلح الفعل الواقع مرارًا، قال: "(وَنُرِيَ فِرْعَونَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَاكَانُوا يَحْذَرُونَ)[١١٧]، وقرأ غيرهم: (ونُرِيَ) بنون مضمومة، وياء مفتوحة، وما بعده نصب بوقوع الفعل عليه"[١١٨]، وفي تفسير قوله تعالى: (وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقاً مِنَ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ شَيْئاً وَلَا يَسْتَطِيعُونَ)[١١٩]، قال: "قال الفراء[١٢٠]: نصبت (شيئًا) بوقوع الرزق عليها"[١٢١]، فيما لم يذكر الثعلبي المصطلح البصري إلا في مواضع قليلة[١٢٢].

١٤-ما ينصرف وما لا ينصرف، والإجراء وعدم الإجراء:

الممنوع من الصرف من اصطلاح البصريين، ويريدون به الاسم الذي لا يلحق آخره التنوين، ويجر بالفتحة عوضًا عن الكسرة[١٢٣]، والكوفيون يطلقون عليه (الإجراء وعدم الإجراء)[١٢٤]، وهو من المصطلحات التي تكررت كثيرًا عند الفراء[١٢٥]، وتابع المبرد الكوفيين في هذه التسمية، حين عقد بابًا سمّاه: (باب ما يجري وما لا يجري)[١٢٦].

---

(١١٥) معجم المصطلحات النحوية: ٢٤١، المصطلح النحوي: ١٨٠، المدارس النحوية: ٢٠٠.

(١١٦) لسان العرب (عدا): ٤٠٨/٨.

(١١٧) سورة القصص: ٦/٢٨.

(١١٨) الكشف والبيان: ٢٣٣/٧.

(١١٩) سورة النحل: ٧٤/١٦.

(١٢٠) معاني القرآن: ١١٠/٢.

(١٢١) الكشف والبيان: ٣١/٦، وينظر أيضًا: ١٥٤/١، ١٧٧/٢، ١٧١/٦، ٥٩/٧-٢٧٦، ٩١/٨، ٢٧٣/١٠-٣٠٢.

(١٢٢) الكشف والبيان: ٢٥٢/١، ٩٥/٥، ٢٧٢/٨.

(١٢٣) المصطلحات النحوية: ٣٣٤، الكتاب: ١٩٣/٣.

(١٢٤) المصطلح النحوي: ١٦٦، الموفي في النحو الكوفي: ٤٢٦.

(١٢٥) معاني القرآن: ٤٣/١-٢٠٨-٣٦٢-٥٠٦، ٢٠/٢-١٧٦، ١٤/٣-١٠٩-٢٣٢.

(١٢٦) المقتضب: ٣٠٩/٣.

ومن المواضع التي استعمل فيها الثعلبي المصطلح الكوفي، ما أورده في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾(١٢٧)، قال: "وإبراهيم اسم أعجمي، ولذلك لا يجري"(١٢٨)، وفي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسَاكِنِهِمْ آيَةٌ﴾(١٢٩)، قال: "والإجراء، وترك الإجراء فيه سائغ، وقد قُرئ بهما جميعًا، فالإجراء على أنه اسم رجل معروف، وترك الإجراء على أنه اسم قبيلة"(١٣٠).

ولم يهجر الثعلبي المصطلح البصري، فقد وقع في كتابه في مواضع عدة، قال: "﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾(١٣١)، وأُخَر: في موضع خفض، ولكنها لا تنصرف، فلذلك نصبت؛ لأنها معدولة عن جهتها، كأن حقّها أواخر أو أخريات، فلما عدلت إلى (فعل)، لم تجر، مثل: عمر، وزفر"(١٣٢).

١٥-لا النافية للجنس، ولا التبرئة:

النافية للجنس من اصطلاح البصريين، ومهمتها في الجملة نفي جنس معين يقع بعدها، دون غيره، ويسميها الكوفيون (لا التبرئة)(١٣٣)، قال الأزهري (٩٠٥هـ): "وتسمى (لا) التبرئة دون غيرها من أحرف النفي، وحقّها أن تصدق على (لا) النافية كائنة ما كانت؛ لأن كل من برّأته فقد نفيت عنه شيئًا، ولكنهم خصّوها بالعاملة عمل (إنّ)، فإن التبرئة فيها أمكن منها في غيرها؛ لعمومها بالتنصيص، وتسمّى النافية للجنس"(١٣٤)، وينسب بعضهم هذا المصطلح إلى الفرّاء؛ لكثرة وروده في مصنفاته(١٣٥).

---

(١٢٧) سورة البقرة: ١٢٤/٢.

(١٢٨) الكشف والبيان: ٢٦٧/١.

(١٢٩) سورة سبأ: ١٥/٣٤.

(١٣٠) الكشف والبيان: ٨٢/٨، وينظر: ٦٢/٣، ١٩٧/٥.

(١٣١) سورة البقرة: ١٨٤/٢.

(١٣٢) الكشف والبيان: ٦٤/٢، وينظر: ٢٤٥/١، ١١٥/٢، ١٠/٣، ١٦٠/٤-٢٥١، ٣٠/٥.

(١٣٣) معجم المصطلحات النحوية: ٢٧٢، الموفي في النحو الكوفي: ٢٢٩، المدارس النحوية: ١٦٧.

(١٣٤) شرح التصريح: ٣٣٦/١.

(١٣٥) المصطلح النحوي: ١٧٢.

أما الثعلبي فقد رأيته يستخدم مصطلح (التبرئة)، في موضعين فقط، ولم يأتِ على ذكر النافية للجنس، من ذلك قوله:"(فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ)[١٣٦]، وقرأ أبو جعفر كلّها بالرفع والتنوين، وقرأ الباقون كلها بالنصب من غير تنوين، وللعرب في التبرئة[١٣٧] هذان الوجهان، ومن رفع بعضًا ونصب بعضًا كان جامعًا للوجهين"[١٣٨].

١٦-الرفع على الغاية:

وقع عند الخليل إشارات لهذا المصطلح في حديثه عن الرفع بالبنية، قال: "والرفع بالبنية، مثل: (حيث وقطّ) لا يتغيران عن الرفع على كل حال، وكذلك: (قبل وبعد) إذا كانا على الغاية"[١٣٩]، ووقع مثله عند سيبويه في كتابه -نقلًا على ما يبدو عن الخليل- بقوله: "فأمّا ما كان غاية، نحو: قبل وحيث، فإنهم يحركونه بالضمة"[١٤٠].

ورأيت الثعلبي يستخدم هذا المصطلح أيضًا في تفسيره، حيث قال: "(وَمِنْ قَبْلُ مَافَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ)[١٤١]، وقيل: (ما) صلة، ويعني: ومن هذا فرّطتم في يوسف، أي: قصّرتم وضيعتم، وقيل: رفع على الغاية"[١٤٢]، ومن ذلك أيضًا قوله: (مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ)[١٤٣]، قال: "من قبلُ: رفع على الغاية، والغاية هاهنا قطع الكتاب عنه، كقوله تعالى: (لِلَّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ)[١٤٤]"[١٤٥].

---

(١٣٦) سورة البقرة: ١٩٧/٢

(١٣٧) في النسخة التي اعتمدت عليها وقعت (التنزيه) والصواب ما أثبته.

(١٣٨) الكشف والبيان: ١٠٤/٢، وينظر: ٢٢٧/٢

(١٣٩) الجمل في النحو: ١٧١

(١٤٠) الكتاب: ٢٨٦/٣

(١٤١) سورة يوسف: ٨٠/١٢

(١٤٢) الكشف والبيان: ٢٤٥/٥

(١٤٣) سورة آل عمران: ٤/٣

(١٤٤) سورة الروم: ٤/٣٠

(١٤٥) الكشف والبيان: ٨/٣، وينظر: ١٧١/١، ١٤/٢-١٧٦، ١٩٩/٣، ٩٦/٥، ٢٩٤/٧

١٧-النصب على الخروج:

ذكر الأنصاري، أن هذا المصطلح من المصطلحات التي لا نظير لها عند البصريين، وهي من صنعة الفرّاء، كان انتزعها من موضوعات النحو(١٤٦)، إلا أن في كلام الأنصاري نظر؛ فقد وقع ذكر هذا المصطلح عند الإمام الكسائي (ت:١٨٩) قبلُ، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾(١٤٧)، "انتصب (خيرًا)؛ لخروجه عن الكلام، وهذا تقوله العرب في الكلام التام، نحو قولك: لتقومنّ خير لكم، فإن كان الكلام ناقصًا رفعوا، فقالوا: إن تنته خيرٌ لكم"(١٤٨).

وأيضًا وقع عند سيبويه (ت:١٨٠هـ) في كتابه إشارات لهذا المصطلح، حين قال في الاسم الواقع بعد (إلا): "والوجه الآخر أن يكون الاسم بعدها خارجًا مما دخل فيه ما قبله، كما تعمل عشرون فيما بعدها إذا قلت: عشرون درهمًا"(١٤٩).

واستخدم الثعلبي مصطلح الخروج في مواضع، نسبه في بعضها إلى الفرّاء، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾(١٥٠) "قال الفرّاء(١٥١): قادرين، نصب على الخروج من نجمع، كأنك قلت في الكلام: أيحسب أن لن يقوى عليك، بلى قادرين على أقوى منك، يريد: بلى نقوى مقتدرين"(١٥٢)، وقال في موضع آخر: ﴿تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ

---

(١٤٦) أبو زكرياء الفرّاء ومذهبه في النحو واللغة: ٤٥٤.

(١٤٧) سورة النساء: ٤/١٧٠.

(١٤٨) معاني القرآن، للكسائي: ١١٧.

(١٤٩) الكتاب: ٢/٣١٠، ٣٣٠.

(١٥٠) سورة القيامة: ٧٥/٤.

(١٥١) معاني القرآن: ٣/٢٠٨.

(١٥٢) الكشف والبيان: ١٠/٨٣.

الرَّحِيمِ)[١٥٣] "تنزيل: قرأ ابن عامر وأهل الكوفة بنصب اللام على المصدر، وقيل: على الخروج من الوصف"[١٥٤].

خاتمة:

هذا هو مذهب الثعلبي في مصطلحات النحو، تناولناه من خلال كتابه (الكشف والبيان عن تفسير القرآن)، كونه لم يترك كتابًا في النحو يُعتمد عليه، وظهر لنا من خلال دراستنا هذه أنه على دراية واسعة بالنحو ومصطلحاته، وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج، أهمها:

١-استخدامه لمصطلحات كلا المذهبين البصري والكوفي، وكذلك المشترك بينهما.

٢-استخدامه لبعض المصطلحات التي لم يكتب لها البقاء، كمصطلحات الصرف والخروج والقطع.

٣-استخدم كل المصطلحات الكوفية، وأهمل ذكر بعض المصطلحات البصرية، كالمفعول المطلق، فلم يأت على ذكره مطلقًا، واستعاض عنه بمصطلح النصب على المصدر[١٥٥].

٤-استخدامه للمصطلح الكوفي مثّل القدر الأكبر، فقد استعمل مصطلح الخفض أكثر من مصطلح الجر، ومصطلح التفسير أكثر من التمييز، ومصطلح النعت أكثر من الصفة، ولعله بذلك يميل إلى مذهب أهل الكوفة، وإن لم يصرّح.

---

(١٥٣) سورة يس: ٥/٣٦.

(١٥٤) الكشف والبيان: ١٢١/٨، وينظر: ٢٦١/٣.

(١٥٥) الكشف والبيان: ١٦٤/١-١٧٨، ٥٧/٢-١٨٩، ٢٢/٣-١٧٩، ١٥٧/٤-٢١٥، ١١٨/٥-٢٠٣، ١٥٨/٦-٣١٣، ٤٦/٧-١٢٠، ١١٦/٨-٢٢٩، ٩٥/٩، ٥٧/١٠-١١٧.

المصادر والمراجع

الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.

أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة، د. أحمد محمد الأنصاري، مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب-القاهرة، ١٩٦٤م.

الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة-لبنان.

الأعلام، خير الدين بن محمود بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين ط١٥، ٢٠٠٢م.

الأنساب، عبد الكريم بن محمد السمعاني المروزي، أبو سعد، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مجلس دائرة المعارف العثمانية-حيدر آباد، ط١، ١٩٦٢م.

بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية-صيدا.

الجمل في النحو، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د.فخر الدين قباوة، ط٥، ١٩٩٥م.

خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي-القاهرة، ط٤، ١٩٩٧م.

الدر الثمين في أسماء المصنفين، علي بن أنجب بن عثمان، تاج الدين بن الساعي، تحقيق وتعليق: أحمد شوقي بنبين، محمد سعيد حنشي، دار الغرب الإسلامي-تونس، ط١، ٢٠٠٩م.

شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، أبو الحسن نور الدين الأشموني، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

شرح التصريح على التوضيح، خالد بن عبد الله الأزهري، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

شرح الرضي على الكافية، رضي الدين الاستراباذي، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، كلية اللغة العربية-جامعة قاريونس-ليبيا، ١٩٧٨م.

شرح المفصل للزمخشري، يعيش بن يعيش ابن أبي السرايا موفق الدين المعروف بابن يعيش، تقديم: د. إيميل يعقوب، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين علد الوهاب بن تقي الدين السبكي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٣هـ

طبقات المفسرين، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة-القاهرة، ط١، ١٣٩٦هـ.

العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان، الملقب سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٣، ١٩٨٨م.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، المشهور بحاجي خليفة، مكتبة المثنى-بغداد، ١٩٤١م.

اللباب في تهذيب الأنساب، أبو الحسن علي بن أبي الكرم الجزري، عز الدين ابن الأثير، دار صادر- بيروت.

لسان العرب، محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدن ابن منظور، دار صادر-بيروت، ط٣، ١٤٤٤هـ.

اللمع في العربية، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافية-الكويت.

المدارس النحوية، شوقي ضيف، دار المعارف-مصر، ط٧.

مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، د.مهدي المخزومي،مكتبة ومطبعة مصطفى البابي-مصر، ط٢، ١٩٥٨م.

مشكل إعراب القرآن، أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: د.حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.

المصطلح النحوي، نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، د. عوض بن حمد القوزي، عمادة شؤون المكتبات-جامعة الرياض-المملكة العربية السعودية، ١٤٠١هـ.

معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن عبد الله الفراء، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة-مصر، ط١.

معاني القرآن، علي بن حمزة الكسائي، تقديم: د.عيسى شحاتة عيسى، دار قبأ للطباعة والنشر-القاهرة، ١٩٩٨م.

معجم المصطلحات النحوية والصرفية، د. مروان العطية، دار البشائر.

معجم المفسرين (من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر)، عادل نويهض، قدم له: حسن خالد، مؤسسة نويهض للتأليف والترجمة-بيروت، ط٣، ١٩٨٨م.

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، عبد الله بن يوسف جمال الدين ابن هشام، تحقيق: مازن المبارك، محمد علي حمد الله، دار الفكر-دمشق ط٦، ١٩٨٥م.

مفاتيح العلوم، محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله الكاتب البلخي المخزومي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط٢.

المقتضب، محمد بن يزيد أبو العباس، المعروف بالمبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب-بيروت.

الموفي في النحو الكوفي، صدر الدين الكنغراوي الإستانبولي، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ٢٠١٠م.

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة الوقفية-مصر.

الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤط، تركي مصطفى، دار إحياء التراث-بيروت، ٢٠٠٠م.

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر-بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

المباحث اللغوية في تفسير البيضاوي
من أول سورة البقرة حتى نهاية الجزء الأول من القرآن الكريم

محمود جان مهاجر بن عبد الرحمن (ماموهايماي)
باحث دكتوراه، جامعة قسطموني، تركيا
البريد الإلكتروني: mmuhacir860@gmail.com
معرف (أوركيد): 0000-0002-1111-9280

بحث أصيل الاستلام: ١٠-٢-٢٠٢٤ القبول: ١٠-٤-٢٠٢٤ النشر: ٣٠-٤-٢٠٢٤

الملخص:

للبحث اللغوي دور مهم في الفهم الصحيح للقرآن الكريم؛ لذا استفاد المفسرون منه في تفاسيرهم على اختلاف آرائهم، ومنهم البيضاوي في تفسيره القيم، وتهدف هذه المقالة إلى استخراج الآراء اللغوية للبيضاوي في الجزء الأول من القرآن الكريم من سورة البقرة، وتسعى إلى أن تجيب على الأسئلة الآتية: ما هي الآراء اللغوية المؤثِّرة في فهم وتفسير الآيات القرآنية في تفسير البيضاوي؟ وما هو مذهبه اللغوي في التفسير؟ ونستنتج منها تبعية البيضاوي للزمخشري في آرائه اللغوية، وإن لم يكن يفصّل في المباحث اللغوية الصرفية والنحوية والبلاغية كما فصّلها بعض المفسرين، والبيضاوي لم يكن كوفي المذهب في النحو كما هو مشهور، بل كان يختار الرأي الذي يقتنع به من دون تقيّد بمذهب واحد.

الكلمات المفتاحية:

البيضاوي، التفسير، الآراء الأدبية، البحث اللغوي والصرفي.

للاستشهاد/ Atif İçin / For Citation: محمود جان مهاجر، عبد الرحمن (٢٠٢٤). المباحث اللغوية في تفسير البيضاوي من أول سورة البقرة حتى نهاية الجزء الأول من القرآن الكريم. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٥، ع٩، ٦١- ٨٣ https://www.daadjournal.com/.

Linguistic Issues in Beydâvî's Tafsir From the Beginning of Surah Al-Baqarah to the End of the First Part of the Holy Quran

Mahmutcan MUHACIR

PHD Researcher, Kastamonu University, Turkey

E-Mail: mmuhacir860@gmail.com

Orcid: 0000-0002-1111-9280

Research Article   Received: 10.02.2024 Accepted: 10.04.2024   Published: 30.04.2024

Abstract:

Arabic literature, especially linguistic and morphological research, has an important role in understanding and correct interpretation of the Holy Quran. Therefore, commentators have benefited from it in their interpretation of different views, including al-Baydavi, in their valuable commentaries. This article provides the extraction of al-Baydawi's literary views in the first part of the Holy Quran and tries to answer the following questions: What are the literary views in Beydâvî's Tafsir that affect the understanding and interpretation of the verses of the Quran and he in terms of literary interpretation Which sect is it? We conclude that al-Baydavi was subordinate to al-Zamakhshari in his literary views and did not distinguish linguistic, morphological, grammatical and rhetorical views and contents as some commentators do. Al-Baydavi was not a member of the Kufa school of grammar, as people thought. Moreover, he chose the view he was convinced of, without adhering to any sectarian school..

Keywords:

Al-Baydavi, tafsir, literary views, linguistic and morphological research

تتناول المقالة تفسير البيضاوي لتسع كلمات منتخبة غير مألوفة وهي بالترتيب (المتقي، والإيمان، والصلاة، والكفر، والمخادعة، والشياطين، والخطف، والاستواء، والحطة، وادّاراءتم)، وانتخبتُ هذه الكلمات لأن البيضاوي شرح أكثر المفردات القرآنية حتى ولو كانت بسيطة، وهذا الأمر تسبّب في أن يكون البحث اللغوي المعجمي في تفسير البيضاوي أكثر من البحثين النحوي والبلاغي، ولذلك رأينا أن يقتصر البحث على هذه الكلمات المنتخبة فقط، من خلال البحث عن هذه الكلمات في تفسير البيضاوي مع مقارنته باقوال اللغويين والمفسرين الآخرين حولها.

١- كلمة [المتقي] في قوله تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾[١].

قال البيضاوي: «والمتقي اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة وهو في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه مما يضره في الآخرة وله ثلاث مراتب، الأولى التوقي من العذاب المخلد بالتبري من الشرك وعليه قوله تعالى: ﴿ وألزمهم كلمة التقوى﴾[٢]، الثانية التجنب عن كل ما يؤثم من فعل أو ترك حتى الصغائر عند قوم وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا ﴾[٣]، الثالثة أن يتنزه عما يشغل سره عن الحق ويتبتل إليه بشراشره وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ﴾[٤] وقد فسر قوله: ﴿ هدى للمتقين﴾ ههنا على الأوجه الثلاثة»[٥].

قال ابن حاجب: «الإبدال جعل حرف مكان غيره .... والتاء من الواو والياء والسين والباء والصاد، فمن الواو والياء لازم في نحو اتّعد واتّسر على الأفصح»[٦].

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢.

(٢) سورة الفتح، الآية ٢٦.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٩٦.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٠٢.

(٥) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج١، ص ٣٦.

(٦) النيسابوري، شرح النظام على الشافية، ص ٦٣٣ – ٦٥٤.

قال الزمخشري: «والمتقي في اللغة اسم فاعل، من قولهم: وقاه فاتقى، والوقاية: فرط الصيانة، ومنه: فرس واق، وهذه الدابة تقي من وجاها، إذا أصابه ضلع من غلظ الأرض ورقة الحافر، فهو يقي حافره أن يصيبه أدنى شيء يؤلمه، وهو في الشريعة الذي يقي نفسه تعاطي ما يستحق به العقوبة من فعل أو ترك، واختلف في الصغائر وقيل الصحيح أنه لا يتناولها، لأنها تقع مكفرة عن مجتنب الكبائر، وقيل: يطلق على الرجل اسم المؤمن لظاهر الحال، والمتقي لا يطلق إلا عن خبرة، كما لا يجوز إطلاق العدل إلا على المختبر»[1].

قال ابن منظور: «(وقي) وقاهُ اللهُ وَقْيًا وَوِقايةً وواقِيةً صانَه قال أَبو مَعْقِل الهُذليّ فَعادَ عليكِ إنَّ لكُنَّ حَظًّا وواقِيةً كواقِيةِ الكِلابِ وفي الحديث فَوقَى أَحَدُكم وجْهَه النارَ وَقَيْتُ الشيء أَقِيه إذا صُنْتَه وسَتَرْتَه عن الأَذى وهذا اللفظ خبر أُريد به الأمر أي لِيَقِ أَحدُكم وجهَه النارَ بالطاعة والصَّدَقة وقوله في حديث معاذ وتَوَقَّ كَرائَمَ أَموالِهم أَي تَجَنَّبْها ولا تأْخُذْها في الصدَقة لأَنها تَكرُمُ على أَصْحابها وتَعِزُّ فخذ الوسَطَ لا العالي ولا التَّازِلَ وتَوقَّى واتَّقى بمعنى ومنه الحديث تَبَقَّهْ وتوَقَّهْ أَي اسْتَبْقِ نَفْسك ولا تُعَرِّضْها للتَّلَف وتَحَرَّزْ من الآفات واتَّقِها»[2].

قال الرازي: «[وقي] وق ي: اتَّقَى يَتَّقِي وتَقَى يَتْقِي كقَضَى يَقْضِي والتَّقْوَى والتُّقَى واحد والتُّقَاةُ التَّقِيَّةُ يُقال اتَّقَى تَقِيَّةً وتُقَاءً والتَّقِيُّ المُتَّقِي وقالوا ما أَتقاه لله وتَوَقَّى واتَّقَى واتَّقَى بمعنى ووَقَاهُ الله وِقَايَةً بالكسر حفِظه والوِقايةُ أيضا التي للنساء وفتح الواو لغة»[3].

النتيجة والتحليل: هذه الأقوال التي نقلناها عن عدد من اللغويين تشير إلى أن المتقي اسم فاعل من اتَّقَى يَتَّقِي، أصله وقي بمعنى صان وستر، وهو لغةً: الذي يصون نفسه من الأذي والخطرات، سواءً كان صونه عن الأذى المحسوس أو غير المحسوس،

(١) الزمخشري، تفسير الكشاف: ج ١، ص ٧٧ و٧٨.

(٢) ابن منظور، لسان العرب: مادة (و ق ي).

(٣) الرازي، مختار الصحاح: (و ق ي).

وسواءً كان عن خطرات الدنيا أو الآخرة، ولكنّه في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه مما يضره في الآخرة، لذلك يسمى الذي يصون نفسه من العذاب الآخرة متقيا، وليس بالعكس، ومن ثم فلا فرق بين أقوال اللغويين وبين قول البيضاوي في التعريف، ولكن البيضاوي قسّمه لثلاث مراتب كما هو مذكور في قوله، ولم يذكر سائر المفسرين واللغويين هذه المراتب للمتقي، كما مر في الأقوال المنقولة.

٢- كلمة [الإيمان] في قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب...﴾(١).

قال البيضاوي: «والإيمان في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الأمن كأن المصدق أمن من المصدق التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمّنه معنى الاعتراف، وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث إن الواثق بالشيء صار ذا أمن منه، ومنه ما أمنت أن أجد صحابة، وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب، وأما في الشرع؛ فالتصديق بما علم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم كالتوحيد والنبوة»(٢).

قال الزمخشري: «والإيمان: إفعال من الأمن، يقال: أمنته وآمنته غيري، ثم يقال: آمنه إذا صدّقه، وحقيقته: آمنه التكذيب والمخالفة، وأمّا تعديته بالباء فلتضمينه معنى أقرّ وأعترف، وأمّا ما حكى أبو زيد عن العرب: ما آمنت أن أجد صحابة أي ما وثقت؛ فحقيقته: صرت ذا أمن به، أي ذا سكون وطمأنينة، وكلا الوجهين حسن في ﴿يُؤْمِنُونَ بالغيب﴾ أي يعترفون به أو يثقون بأنه حق»(٣).

قال الطبرسي: «ويؤمنون معناه يصدقون والواو في موضع الرفع بكونه ضمير الفاعلين والنون علامة الرفع والأصل في يفعل يؤفعل، ولكن الهمزة حذفت لأنك إذا أنبأت عن نفسك قلت أنا أفعل فكانت تجتمع همزتان فاستثقلتا فحذفت الهمزة الثانية، فقيل: أفعل، ثم حذفت من الصيغ الأخر نفعل وتفعل ويفعل، كما أن باب يعد حذفت منه الواو لوقوعها بين ياء وكسرة؛ إذ الأصل يوعد ثم حذفت في تعد وأعد ونعد

(١) سورة البقرة، الآية ٣.

(٢) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج/١، ص/ ٣٧.

(٣) الزمخشري، تفسير الكشاف: ج\ ١، ص ٨٠.

ليجري الباب على سنن واحد، قال الأزهري اتفق العلماء على أن الإيمان هو التصديق قال الله تعالى: ﴿و ما أنت بمؤمن لنا﴾[١] أي ما أنت بمصدق لنا، قال أبو زيد وقالوا ما أمنت أن أجد صحابة أي ما وثقت، فالإيمان هو الثقة والتصديق، قال الله تعالى: ﴿ الذين آمنوا بآياتنا... ﴾[٢] أي صدقوا ووثقوا بها... ويجوز أن يكون آمن من قياس فعلته فأفعل تقول أمنته فـ (آمن) مثل كببته فأكب والأمن خلاف الخوف والأمانة خلاف الخيانة، والأمون الناقة القوية كأنها يؤمن عثارها وكلالها، ويجوز أن يكون آمن بمعنى صار ذا آمن على نفسه بإظهار التصديق نحو أجرب وأعاه وأصح وأسلم صار ذا سلم أي خرج عن أن يكون جربا، هذا في أصل اللغة، أما في الشريعة؛ فالإيمان هو التصديق بكل ما يلزم التصديق به من الله تعالى وأنبيائه وملائكته وكتبه والبعث والنشور والجنة والنار»[٣].

قال الرازي: «[أمن]: الأَمَانُ والأَمَنةُ بمعنى وقد أَمِنَ من باب فهم وسلم وأَمَانًا وأَمَنَةً بفتحتين فهو آمِنٌ وآمَنهُ غيره من الأمْنِ والأمَانِ والإيمانُ التصديق والله تعالى المُؤْمِنُ لأنه آمنَ عباده من أن يظلمهم وأصل آمن أأمن بهمزتين لينت الثانية ومنه المهيمن وأصله مؤامن لينت الثانية وقلبت ياء كراهة اجتماعهما وقلبت الأولى هاء كما قالوا أراق الماء وهراقه والأمْنُ ضد الخوف والأَمَنةُ الأمن كما مر ومنه قوله تعالى: ﴿... أمنة نعاسا﴾[٤] والأمنة أيضا الذي يثق بكل أحد وكذا الأُمنة بوزن الهمزة وأَمِنَهُ على كذا وأْتَمَنه بمعنى، وقرئ ﴿... مالك لا تأمنا على يوسف... ﴾[٥] بين الإدغام والإظهار، وقال الأخفش والإدغام أحسن وتقول اؤْتُمِن فلان على ما لم يسم فاعله،

---

(١) سورة يوسف، الآية ١٧.

(٢) سورة الزخرف، الآية ٦٩.

(٣) الطبرسي، تفسير مجمع البيان: ج ١. ص ١١٩ و١٢٠.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٥٤.

(٥) سورة يوسف، الآية ١١.

فإن ابتدأت به صيرت الهمزة الثانية واوا، وتمامه في الأصل واستأمَنَ إليه دخل في أمانه»[١].

النتيجة والتحليل: قد ذكر البيضاوي أن الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الأمن، وذكر هذا القول الزمخشري والطبرسي قبله، ويبدو أن اللغويين والمفسرين اتفقوا على أن الايمان بمعنى التصديق والوثوق لغةً، لأنّ عبد القادر الرازي قد ذكر معنى التصديق للإيمان بعد البيضاوي أيضا، ولكن الظاهر من أقوال الزمخشري والبيضاوي أن الإيمان متضمن معنى الاعتراف والإقرار بالباء وأنهما طبّقا هذه الآية بمعنى الاعتراف والإقرار كما هو مذكور في قولهما، وأما عبد القادر الرازي فقد ذكر بعد قوله المذكور قلب الهمزة هاءً كما في المهيمن وأصله مؤامن وهراق أصله أراق ولم يذكر هذا القلب سائر اللغويين.

٣- كلمة [الصلاة] في قوله تعالى: ﴿ويقيمون الصلاة...﴾[٢].

قال البيضاوي: «والصلاة فعلة من صلى إذا دعا كالزكاة من زكى، كتبتا بالواو على لفظ المفخم، وإنما سمي الفعل المخصوص بها لاشتماله على الدعاء، وقيل أصل صلى حرك الصلوين؛ لأن المصلي يفعله في ركوعه وسجوده، واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني مع عدم اشتهاره في الأول لا يقدح في نقله عنه، وإنما سمي الداعي مصليا تشبيها له في تخشعه بالراكع الساجد»[٣].

قال الراغب الأصفهاني: "أصل الصلي لإيقاد النار، ويقال صلي بالنار وبكذا أي بلي بها واصطلي بها، وصلّيت الشاة، شوّيتها وهي مصلية قال تعالى: ﴿اصلوها

(١) الرازي، مختار الصحاح، مادة (أ م ن).

(٢) سورة البقرة، الآية ٣.

(٣) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج١، ص ٣٨.

اليوم...﴾[1]... والصلاء يقال للوقود وللشواء، والصلاة: قال كثير من أهل اللغة: هي الدعاء والتبريك والتمجيد، يقال صلَّيت عليه أي دعوت له وزكَّيت»[2].

قال الزمخشري: «والصلاة: فعلة من صلى، كالزكاة من زكى، وكتابتها بالواو على لفظ المفخم، وحقيقة صلى: حرّك الصلوين؛ لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده، ونظيره كفر اليهودي إذا طأطأ رأسه وانحنى عند تعظيم صاحبه؛ لأنه ينثني على الكاذتين وهما الكافرتان، وقيل للداعي: مصلّ، تشبيهًا في تخشعه بالراكع والساجد»[3].

قال السمين الحلبي في (الصلاة): «وزنُها: فَعَلَة، ولامها واو لقولهم: صَلَوات، وإنما تحرَّكت الواوُ وانفتحَ ما قبلها فقُلِبت ألفًا، واشتقاقُها من الصَّلَوَيْنِ وهما: عِرقانِ في الوِرْكين مفترقانِ من الصَّلا وهو عِرْقٌ مستبطِنٌ في الظهر منه يتفرَّق الصَّلَوان عندَ عَجْب الذَّنْب، وذلك أن المصلِّي يحرِّك صَلَوَيْه، ومنه المُصَلِّي في حَلْبة السباق لمجيئِه ثانيًا عند صَلَوَي السابق، والصلاةُ لغةً: الدعاءُ ... وفي الشرع: هذه العبادةُ المعروفة، وقيل: هي مأخوذةٌ من اللزوم، ومنه: « صَلِيَ بالنار » أي لَزِمَها... وقيل: من صَلَيْتُ العودَ بالنار أي قوَّمْتُه بالصِّلاء وهو حَرُّ النار، إذا فَتَحْتَ قَصَرْتَ وإن كَسَرْتَ مَدَدْتَ، كأنَّ المُصَلِّي يُقَوِّم نفسه، قال:

فلا تَعْجَلْ بأمرِكَ واستَدِمْهُ   فما صلى عَصاكَ كمُسْتديمِ[4].

ذكر ذلك جماعةٌ أَجِلَّة وهو مُشْكِلٌ، فإن الصلاة مِنْ ذواتِ الواوِ وهذا من الياء»[5].

---

(١) سورة يس، الآية ٦٤.

(٥) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات الفاظ القرأن، مادة (ص ل و).

(٣) الزمخشري، تفسير الكشاف: ج١، ص ٨٢.

(٤) البيت لقيس ابن زهير، وهو في اللسان (د و م).

(٥) السمين الحلبي، تفسير الدر المصون، ج١١، ص ٩٤.

وبعض العلماء يعتقدون إن الاصطلاحات الدينية مثل كلمة الصلوة كانت تطلق على عبادات في الجاهلية ايضا، فقال الشهيد الصدر: « إن تلك الألفاظ لم تكن بدعا من التعبير ولم يستغربها الناس، وهو كاشف عن تعارفها بمعانيها العبادية قبل ذلك، بل نلاحظ أن القرآن الكريم يعرّض بكفار الجاهلية وبعبادتهم فيطلق عليها في مجال التعريض اسم الصلوة، وهذا ظاهر في أن هذا اللفظ هو الاسم الذي كانوا يطلقونه على عبادتهم كما يطلقه الشارع على ما جاء به، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاءً وتصدية﴾[١]، ويعزّز هذا المدعي أيضا ما يقال: من أن (صلاة وزكاة) لفظتان عبريتان كانتا بمعنى العبادة المعهودة وقد عرّب اللفظ وبقي محافظا على الواو في الخط تأثرا بأصله »[٢].

فالصلاة مصدر على وزن «فعلة» من صلي ولامه واوي لانَّ جمعه صلوات، عندما تحرَّكت الواوُ وانفتحَ ما قبلها قُلِبت الواو ألفًا، ومعناه لغةً: الدعاء والتبريك والتمجيد وتحرّك الصلوين، ومعناه شرعا: العبادة المخصوصة، لأن أصحاب هذه الاقوال المذكورة كلهم ذكروا هذا المعنى.

التحليل: معنى تحرّك الصلوين للصلاة لغةً فقد ذكره الزمخشري قبل البيضاوي وذكر بعده السمين الحلبي، فعُلم على هذا الاساس ان المفسرين اتفقوا على معانيها اللغوي والشرعي التي ذكرها البيضاوي وقبِلواها، ويظهر من قول السمين الحلبي أن أكثر اللغويين قالوا: صلي بمعنا لزِم الشيء وقوَّم نفسه، واستدلوا على هذا القول بأشعار مختلفة، ولكن السمين الحلبي استشكل هذا القول واستدل عليه بكون الصلاة بمعنى الدعاء واويا وكون هذا يائيا كما رأينا في قوله.

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٣٥.

(٢) الهاشمي، بحوث في علم الاصول، ج١، ص ١٨٣ و١٨٤.

٤- كلمة [المخادعة] في قوله تعالى: ﴿يخادعون الله والذين آمنوا﴾(١).

قال البيضاوي: «الخدع أن توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه لتنزله عما هو فيه وعما هو بصدده من قولهم خدع الضب إذ توارى في جحره وضب خادع وخدع إذا أوهم الحارس إقباله عليه ثم خرج من باب آخر، وأصله الإخفاء، ومنه المخدع للخزانة والأخدعان لعرقين خفيين في العنق والمخادعة تكون بين اثنين»(٢).

قال ابن فارس: «(خدع) الخاء والدال والعين أصلٌ واحد، ذكر الخليلُ قياسَه، قال الخليل، الإخداع إخفاءُ الشَّيء، قال: وبذلك سُمِّيت الخِزانة المِخْدع، وعلى هذا الذي ذكر الخليلُ يجري البابُ، فمنه خَدَعْتُ الرَّجُلَ خَتَلْتُه، ومنه: "الحرب خُدَعَةٌ" و"خُدْعَةٌ"، ويقال خَدَع الرِّيقُ في الفم، وذلك أنَّه يَخْفَى في الحَلْق وَيغِيب... والأخدع: عِرْقٌ في سالفة العُنُق، وهو خفيّ، ورجل مخدوعٌ: قُطع أخدَعُه، ولفلان خُلُقٌ خادِعٌ، إذا تخلَّق بغير خُلُقه، وهو من الباب؛ لأنه يُخفِي خلاف ما يُظهره، ويقال: إنَّ الخُدَعَة الدّهرُ»(٣).

قال الطبرسي: «أصل الخدع الإخفاء والإبهام بخلاف الحق والتزوير يقال خدعت الرجل أخدعه خدعا بالكسر وخديعة وقالوا إنك لأخدع من ضب حرشته وخادعت فلانا فخدعته والنفس في الكلام على ثلاثة أوجه النفس بمعنى الروح والنفس بمعنى التأكيد، تقول جاءني زيد نفسه والنفس بمعنى الذات وهو الأصل ويقال النفس غير الروح ويقال هما اسمان بمعنى واحد ويشعرون يعلمون وأصل الشعر الإحساس بالشيء من جهة تدق ومن هذا اشتقاق الشعر لأن الشاعر يفطن لما يدق من المعنى والوزن، ولا يوصف الله تعالى بأنه يشعر لما فيه من معنى التلطف والتخيل»(٤).

---

(١) سورة البقرة، الآية ٩.

(٢) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج١، ص ٤٤.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (خ د ع).

(٤) الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج١، ص ١٣٣.

قال ابن الحاجب: «فَاعَل لنسبة أصله إلى أحد الأمرين متعلقا بالآخر للمشاركة صريحا فيجيء العكس ضمنا نحو ضاربته وشاركته... وبمعنى فعَلَ نحو سافرت أي سفرت»[١].

قال ابن منظور« (خدع) الخَدْعُ إظهار خلاف ما تُخْفيه أبو زيد خَدَعَه يَخْدَعُه خِدْعًا بالكسر مثل سَحَرَه يَسْحَرُه سِحْرًا قال رؤْية وقد أُداهِي خِدْعَ مَن تَخَدَّعا وأجاز غيره خَدْعًا بالفتح وخَدِيعةً وخُدْعةً أَي أَراد به المكروه وختله من حيث لا يعلم وخادَعَه مُخادَعة وخِداعًا وخَدَّعَه واخْتَدَعه خَدَعه قال الله عز وجل: ﴿ يُخادِعون اللهَ ﴾ جازَ يُفاعِلُ لغير اثنين لأَن هذا المثال يقع كثيرًا في اللغة للواحد نحو عاقَبْتُ اللِّصَّ وطارَقْت النعلَ، قال الفارسي: قُرِئَ ﴿ يُخادِعون الله ويَخْدَعُون الله ﴾ قال: والعرب تقول خادَعْت فلانًا إذا كنت تَرُوم خَدْعه وعلى هذا يوجه قوله تعالى: ﴿ يُخادِعون الله وهو خادِعُهم ﴾[٢]، معناه أَنهم يُقدِّرون في أَنفسهم أَنهم يَخْدَعون اللهَ، والله هو الخادع لهم أَي المُجازي لهم جَزاءَ خِداعِهم»[٣].

التحليل: قول البيضاوي الذي نقلناه عن اللفظة قد ذكره الطبرسي قبل البيضاوي وابن فارس ذكر قريبا منه معنى، وذكره بعده ابن منظور أيضا، وهذا يدل على أن قول البيضاوي جاء موافقا لقول المفسرين واللغويين من قبله ووافقه عليه من بعده.

ونستنتج من الأقوال المذكورة أنّ المخادعة مصدر من الفعل خادع، يخادع ووزنها المفاعلة من باب المشاركة بين اثنين، ولكنها تستعمل للواحد أيضا، لأَن هذا الوزن يقع كثيرًا في اللغة للواحد نحو عاقَبْتُ اللِّصَّ وطارَقْت النعلَ، كما ذكره ابن منظور، ومعنى الخدع والإخداع هو الإخفاء والإبهام بخلاف الحق والتزوير والإظهار خلاف ما تُخْفيه

(١) النيسابوري، شرح النظام على الشافية. ص ١٤٢ و١٤٦.

(٢) سورة النساء، الآية ١٤٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب: مادة (خ د ع).

ولكنه عندما يسند إلى الله تعالى يكون بمعنى المجازاة نحو: ﴿... وهو خادعهم﴾[1]، يعني وهو المُجازي لهم جَزاءَ خِداعِهم.

٥- كلمة [الشياطين] في قوله تعالى: ﴿وإذا خلوا إلى شياطينهم...﴾[2].

قال البيضاوي: «...والمراد بشياطينهم الذين ماثلوا الشيطان في تمردهم وهم المظهرون كفرهم وإضافتهم إليهم للمشاركة في الكفر أو كبار المنافقين والقائلون صغارهم وجعل سيبويه نونه تارة أصلية على أنه من شطن إذا بعد فإنه بعيد عن الصلاح ويشهد له قولهم تشيطن وأخرى زائدة على أنه من شاط إذا بطل ومن أسمائه الباطل»[3].

قال الخليل: «باب الشين والطاء والنون معهما ش ط ن، ن ش ط، ن ط ش مستعملات شطن: الشطن: الحبل الطويل الشديد الفتل، يستقى به، ويقال للفرس العزيز النفس: إنه لينزو بين شطنين، يضرب مثلا للإنسان الأشر القوي، وذلك أنه إذا استعصى على صاحبه شده بحبلين من جانبين، فهو فرس مشطون، وغزوة شطون، أي: بعيدة، وشطنت الدار شطونا، إذا بعدت، وأكثر ما يقال: نوى شطون، ونية شطون، والشيطان: فيعال من شطن، أي: بعد، ويقال: شيطن الرجل، وتشيطن، إذا صار كالشيطان»[4].

قال الزمخشري: «وشياطينهم: الذين ماثلوا الشياطين في تمرّدهم، وقد جعل سيبويه نون الشيطان في موضع من كتابه أصلية، وفي آخر زائدة، والدليل على أصالتها قولهم: تشيطن، واشتقاقه من «شطن» إذا بعد؛ لبعده من الصلاح والخير، ومن «شاط» إذا بطل إذا جعلت نونه زائدة، ومن أسمائه الباطل»[5]،

---

(١) سورة النساء، الآية١٤.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٤.

(٣) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج١، ص ٤٧.

(٤) الخليل الفراهيدي، كتاب العين: مادة (ش ط ن).

(٥) الزمخشري، تفسير الكشاف، ج١، ص ١٠٣.

قال الرازي: «الشَّطَنُ بفتحتين الحبل وقال الخليل هو الحبل الطويل وجمعه أشْطانٌ والشَّيْطانُ معروف وكل عاتٍ متمرد من الإنس والجن والدواب شيطان والعرب تسمي الحية شيطانا وقوله تعالى: ﴿ طلْعها كأنه رؤوس الشياطين ﴾[١]، قال الفراء: فيه ثلاثة أوجه؛ أحدها: أنه شبَّه طلعها في قبحه برءوس الشياطين لأنها موصوفة بالقبح، والثاني: أن العرب تُسمي بعض الحيات شيطانا وهو ذو عرف قبيح، والوجه الثالث: قيل إنه نبت قبيح يُسمى رءوس الشياطين والشيطان نونه أصلية، وقيل إنها زائدة، فإن جعلته فيعالا من قولهم تَشَيْطَنَ الرجل صرفته، وإن جعلته من تَشَيَّطَ لم تصرفه لأنه فعلان»[٢].

التحليل والنتيجة: الشياطين جمع شيطان وهو إذا اشتُقّ من شطن بمعنى بعُد، تكون نونه أصلية ووزنه فيعال وإذا اشتُقّ من شاط بمعنى بطل يكون نونه زائدة ووزنه فعلان كما وضّحه البيضاوي نقلا عن السيبويه وذكر الزمخشري هذا القول قبل البيضاوي، ولكنه ليس بعين ألفاظه، وقُبل هذا القول بعد البيضاوي، ويظهر من قول البيضاوي والزمخشري أن البيضاوي أخذ هذا القول من الزمخشري لأن مضمون عبارتيهما واحد كما رأينا.

٦- كلمة [الخطف] في قوله تعالى: ﴿يكاد البرق يخطف أبصارهم﴾[٣].

قال البيضاوي: «والخطف الأخذ بسرعة وقرئ يخطف بكسر الطاء ويخطف على أنه يختطف فنقلت فتحة التاء إلى الخاء ثم أدغمت في الطاء ويخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين وإتباع الياء لها ويخطف ويتخطف»[٤].

قال ابن فارس: «(خطف) الخاء والطاء والفاء أصلٌ واحدٌ مطّرِد منقاس، وهو استلابٌ في خفّة، فالخَطْف الاستلاب، تقول: خَطِفْتُه أَخْطَفُه، وخَطَفْتُه أخطِفُه، وبَرْقٌ

(١) سورة الصافات، الآية ٦٥.

(٢) محمد الرازي، مختار الصحاح: مادة (ش ط ن).

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٠.

(٤) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج١، ص ٥٢.

خاطفٌ لنور الأبْصار، قال الله تعالى: ﴿يَكَادُ البَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُم﴾[1]، والشيطان يخطِف السَّمع، إذا استرق، قال الله تعالى: ﴿إلاَّ مَنْ خَطِفَ الخَطْفَة﴾[2]، ويقال للشيطان: "الخَطّاف"، وقد جاء هذا الاسم في الحديث: وجمل خَيْطَفٌ: سريع المَرّ، وتلك السُّرعة الخَيْطَفى»[3].

قال الزمخشري: «والخطف: الأخذ بسرعة، وقرأ مجاهد «يخطف» بكسر الطاء، والفتح أفصح وأعلى، وعن ابن مسعود: يختطف، وعن الحسن: يخطف، بفتح الياء والخاء، وأصله يختطف، وعنه: يخطف، بكسرهما على إتباع الياء الخاء، وعن زيد بن علي: يخطف، من خطف، وعن أبيّ: «يتخطف»، من قوله: ﴿وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾[4]»[5].

جاء المعجم الوسيط: «(خطف) خطفا وخطفانا مر سريعا والشيء خطفا جذبه وأخذه بسرعة واستلبه واختلسه، ويقال خطف البرق البصر ذهب به وخطف السمع استرقه (خطف) خطفا خطف والشيء خطفه وفي التنزيل العزيز: ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾[6]، (خُطف) ضُمر فهو مخطوف»[7].

التحليل: قول البيضاوي الذي نقلناه عن اللفظة وخاصة معنى الأخذ بسرعة للخطف، قد ذكره الزمخشري قبله والمعجم الوسيط بعده، وأما ابن فارس فقد ذكر قريبا من هذا المعنى، وهذا يشير إلى أن قول البيضاوي مقبول بين المفسرين واللغويين.

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٠.

(٢) سورة الصافات، الآية ١٠.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (خ ط ف).

(٤) سورة العنكبوت، الآية ٦٧.

(٥) الزمخشري، الكشاف، ج١، ص ١١٨.

(٦) سورة الصافات، الآية ١٠.

(٧) ابراهيم مصطفي وغيره، المعجم الوسيط: مادة خطف.

النتيجة: هذه الأقوال المذكورة تدل على أن الخطف مصدر من خطف، يخطف أي أخذه بسرعة واستلبه واختلسه ولذلك يقال للشيطان: "الخَطّاف"، لأنه يأخذ السمع سريعا، وفيه قراءات مختلفة لا تأثير لها في المعنى.

٧- كلمة [استوى] في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ...﴾[١].

قال البيضاوي: «قصد إليها بإرادته من قولهم: استوى إليه كالسهم المرسل، إذا قصده قصدا مستويا من غير أن يلوي على شيء، وأصل الاستواء طلب السواء وإطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الأجزاء ولا يمكن حمله عليه لأنه من خواص الأجسام وقيل استوى أي استولى وملك... والأول أوفق للأصل والصلة المعدى بها والتسوية المترتبة عليه بالفاء والمراد بالسماء هذه الأجرام العلوية أو جهات العلو»[٢].

قال الراغب الاصفهاني: «واستوى يقال على وجهين، أحدهما: يسند إليه فاعلان فصاعدا نحو استوى زيد وعمرو في كذا أي تساويا، وقال تعالى: ﴿ لا يستوون عند الله...﴾[٣]، والثانى أن يقال لاعتدال الشيء في ذاته نحو ﴿ذو مرة فاستوى﴾[٤]، ... واستوى فلان على عمالته واستوى أمر فلان، ومتى عدى بعلى اقتضى معنى الاستيلاء كقوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[٥]، وقيل معناه استوى له ما في السموات وما في الارض أي استقام الكل على مراده بتسوية الله تعالى إياه كقوله تعالى: ﴿ ثم استوى إلى السماء فسواهن ﴾[٦]، وقيل معناه استوى كل شيء في النسبة إليه فلا شيء أقرب إليه من شيء إذ كان تعالى ليس كالأجسام الحالة في مكان دون مكان، وإذا عدي بإلى اقتضى معنى الانتهاء إليه إما بالذات أو بالتدبير، وعلى الثاني

(١) سورة البقرة، الآية \ ٢٩.

(٢) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج/١، ص/ ٦٦.

(٣) سورة التوبة، الآية ١٩.

(٤) سورة النجم، الآية ٦.

(٥) سورة طه، الآية ٥.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٩.

قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهى دخان﴾[1]، وتسوية الشيء جعله سواء إما في الرفعة أو في الضعة، وقوله تعالى: ﴿الذى خلقك فسواك﴾[2]، أي جعل خلقتك على ما اقتضت الحكمة، وقوله تعالى: ﴿ونفس وما سواها﴾[3]، فإشارة إلى القوى التى جعلها مقومة للنفس فنسب الفعل إليها»[4].

قال الزمخشري: «والاستواء: الاعتدال والاستقامة، يقال: استوى العود وغيره، إذا قام واعتدل، ثم قيل: استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصدًا مستويًا، من غير أن يلوي على شيء، ومنه استعير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ استوى إِلَى السماء﴾[5]، أي قصد إليها بإرادته ومشيئته بعد خلق ما في الأرض، من غير أن يريد فيما بين ذلك خلق شيء آخر، والمراد بالسماء جهات العلو، كأنه قيل: ثم استوى إلى فوق»[6].

قال الطبرسي: «وقوله: ﴿ ثم استوى إلى السماء ﴾ فيه وجوه (أحدها) أن معناه قصد للسماء ولتسويتها كقول القائل كان الأمير يدبر أمر الشام ثم استوى إلى أهل الحجاز أي تحول تدبيره وفعله إليهم (وثانيها) أنه بمعنى استولى على السماء بالقهر كما قال لتستووا على ظهوره أي تقهروه ومنه قوله « ولما بلغ أشده واستوى » أي تمكن من أمره وقهر هواه بعقله فعلى هذا يكون معناه ثم استوى إلى السماء في تفرده بملكها ولم يجعلها كالأرض ملكا لخلقه... (وثالثها) أن معناه ثم استوى أمره وصعد إلى السماء لأن أوامره وقضاياه تنزل من السماء إلى الأرض عن ابن عباس (ورابعها) ما روي عن ثعلب أحمد ابن يحيى أنه سئل عن معنى الاستواء في صفة الله عز وجل فقال الاستواء الإقبال على الشيء يقال كان فلان مقبلا على فلان [يشتمه] ثم استوى

(١) سورة فصلت، الآية ١١.

(٢) سورة الانفطار، الآية ٧.

(٣) سورة شمس، الآية ٧.

(٤) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات الفاظ القرآن: مادة (س و ي).

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٩.

(٦) الزمخشري، تفسير الكشاف: ج ١، ص ١٥٢.

علي وإلي يكلمني، على معنى أقبل إلي وعلي، فهذا معنى قوله تعالى: ﴿ ثم استوى إلى السماء ﴾[(١)]»[(٢)].

قال الرازي: «سَوَّيْتُ الشيء تَسْوِيَةً فاستَوَى وقسم الشيء بينهما بالسَّويَّةِ ورجل سَوِيُّ الخلق أي مُسْتَوٍ واسْتَوَى من اعوجاج واستوى على ظهر دابته أي استقر وساوَى بينهما أي سوَّى واسْتَوَى إلى السماء قصد واستوى أي استولى وظهر ... واستوى الرجل انتهى شبابه، وقصد سِوَى فلان أي قصد قَصْدَهُ ... واسْتَوَى الشيء اعتدل، والاسم السَّواءُ، يقال سواء على أقمت أم قعدت »[(٣)].

التحليل والنتيجة: قد اختصر البيضاوي في شرح معنى الاستواء فذكر له ثلاثة معان فقط، وهي: القصد بالإرادة وطلب السواء والاستيلاء، وذكر سائر اللغويين والمفسرين إضافة إلى ما ذكره البيضاوي للاستواء معاني مختلفة، منها القصد بالإرادة وطلب المساواة والاعتدال والاستيلاء إذا تعدي بـ «على» والانتهاء إذا تعدي بـ«إلى» والاستقامة والاستقرار وغيره، وهذه المعاني الكثيرة تدل على أن البيضاوي اختصر في بيان معنى الاستواء ولم يؤد حق الكلمة جيدا، وكان ينبغي له أن يذكر كل المعاني التي بيّنها اللغويون لها، وهذه المعاني تحتاج إلى قرينة ليتعيّن المناسب منها للمقام، ولذلك اختلف المفسرون في معنى الاستواء في هذه الآية، لأنّ تعيين معنى الاستواء في بعض الآيات يحتاج إلى علم الكلام، ولأنه عندما يُسند إلى الله تعالى يحتاج في تعيين معناه إلى الانتباه الكثير والاجتهاد العميق، لئلا يقع التعارض في العقائد، ولذلك لا نرجّح بين الأقوال، وعلى كل حال نستنتج من أقوال اللغويين والمفسرين المذكورة أن الاستواء مشتق من سوي، ووزنه افتعال من باب افتعل، يفتعل.

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٩.

(٢) الطبرسي، تفسير مجمع البيان: ج ١، ص ١٧٢ و١٧٣.

(٣) محمد الرازي، مختار الصحاح: مادة (س و ي).

٨- كلمة [حطة] في قوله تعالى: ﴿وَقولوا حِطَّةٌ...﴾[١].

قال البيضاوي: «حطة أي مسألتنا أو أمرك حطة وهي فعلة من الحط كالجلسة وقرئ بالنصب على الأصل بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة، أو على أنه مفعول «قولوا» أي قولوا هذه الكلمة، وقيل معناه أمرنا حطة أي أن نحط في هذه القرية ونقيم بها»[٢].

قال ابن فارس: «(حط) الحاء والطاء أصلٌ واحد، وهو إنزال الشيء من عُلوّ، يقال حطَطْت الشيءَ أحُطّه حَطًّا، وقوله تعالى: ﴿حِطَّةٌ...﴾[٣]، قالوا: تفسيرها اللهم حُطَّ عنا أوزارَنا »[٤].

قال الجوهري: «[حطط] حط الرحل والسرج والقوس، وحط، أي نزل، والمحط: المنزل، وانحط السعر وغيره، وتقول: استحطني فلان من الثمن شيئا، والحطيطة كذا وكذا من الثمن، وقوله تعالى: ﴿حطة...﴾[٥] أي حط عنا أوزارنا، ويقال: هي كلمة أمر بها بنو إسرائيل لو قالوها لحطت أوزارهم، وحطه، أي حدره، والحطوط الحدور، والحطوط: النجيبة السريعة، وجارية محطوطة المتنين، أي ممدودة مستوية»[٦].

قال الطبرسي: «وحطة مصدر مثل ردة وجدة من رددت وجددت قال الخليل الحط وضع الأحمال عن الدواب والحط والوضع والخفض نظائر والحط الحدر من العلو»[٧].

التحليل: قول البيضاوي: حطة أي مسألتنا أو أمرك حطة وهي فعلة من الحط كالجلسة، لم يقله أحد من المفسرين واللغويين، وأما قوله: وقرئ بالنصب على الأصل

(١) سورة البقرة، الآية ٥٨.

(٢) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج١، ص ٨٢.

(٣) سورة البقرة، الآية٥٨، وسورة الأعراف، الآية ١٦١،

(٤)- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: مادة (ح ط ط).

(٥) سورة البقرة، الآية ٥٨، الأعراف، الآية ١٦١،

(٦) الجوهري، الصحاح: مادة (ح ط ط).

(٧) الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج ١، ص ٢٤٥.

بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة... الخ، فذكره ابن فارس والجوهري قبله، وهذا يدل على أن البيضاوي أخذ هذا القول منهما أو اتّبع سبيلهما.

النتيجة: يلخّص من الاقوال المذكورة ان «حطة» مصدر من حطط ووزنها فِعلة بالكسر كجلسة ومعناها النزول من علوٍ والحط والحدر، وقُرئت فَعلة ايضا بالنصب ومعناها حُطّ عنا أوزارَنا، واتفق اللغوييون والمفسرون ان تفسيرها في هذه الآية، اللهم حُطّ عنا أوزارَنا، كما رأيته في الاقوال المذكورة.

٩- بحث كلمة [ادّارأتم] في قوله تعالى: ﴿وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها﴾[١].

قال البيضاوي: «اختصمتم في شأنها إذ المتخاصمان يدفع بعضهما بعضا أو تدافعتم بأن طرح كل قتلها عن نفسه إلى صاحبه وأصله تدارأتم فأدغمت التاء في الدال واجتلبت لها همزة الوصل»[٢].

قال الزمخشري: «﴿... فادرأتم﴾ فاختلفتم واختصمتم في شأنها، لأنّ المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضًا، أي يدفعه ويزحمه، أو تدافعتم، بمعنى طرح قتلها بعضكم على بعض، فدفع المطروح عليه الطارح، أو لأنّ الطرح في نفسه دفع، أو دفع بعضكم بعضًا عن البراءة واتهمه»[٣].

قال الطبرسي: «ادارأتم اختلفتم وأصله تدارأتم فأدغمت التاء في الدال بعد أن سكنت ثم جعلوا قبلها همزة الوصل ليمكن النطق بالساكن وأصل الدرء الدفع ومنه الحديث ادرءوا الحدود بالشبهات ومنه قوله ويدرأ عنها العذاب»[٤].

قال ابن الحاجب: «الإدغام أن تأتي بحرفين ساكن فمتحرك من مخرج واحد من غير فصل ويكون في المثلين والمتقاربين، فالمثلان واجب عند سكون الأول في

(١) سورة البقرة، الآية ٧٢.

(٢) البيضاوي، تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج١، ص ٨٨.

(٣) الزمخشري، تفسير الكشاف: ج ١، ص ١٨٠ و١٨١.

(٤) الطبرسي، تفسير مجمع البيان: ج ١، ص ٢٧٦.

الهمزتين إلا في نحو سأل والدأث وإلا في الألفين لتعذره وإلا في نحو قووِل للإلباس وفي نحو تووِي ورييا - على المختار- إذا خففت وفي نحو قالوا وما، وفي يوم، وعند تحركهما في كلمة... ومتي قصد إدغام أحد المتقاربين فلا بد من القلب، والقياس قلب الاول الا لعارض»[1].

قال ابن الحاجب أيضا: «وقد تدغم تاء نحو تتنزل وتتنابزوا وصلا وليس قبلها ساكن صحيح، وتاء تفعّل وتفاعل فيما تدغم فيه التاء فتجلب همزة الوصل ابتداء نحو اطّيّروا وازّيّنوا واثّاقلوا وادّارؤوا»[2].

التحليل: بيّن البيضاوي في قوله مسألتين، وهما: معنى الكلمة (التدارؤ) والإدغام فيها، أما معنى الكلمة فذكره الزمخشري مثل قول البيضاوي وذكرالطبرسي قريبا من قوله قبله، وأما الادغام فيها فبحثنا حوله كُتُب الصرف ونقلنا قول ابن الحاجب فيه، فظهر أن قول البيضاوي في الإدغام مطابق لقواعد الإدغام التي بيّنها ابن الحاجب، على هذا الأساس عُلِم أن قول البيضاوي في هذه الآية مقبول من المفسرين والصرفيين.

ونذكر هنا أن «ادّارأتم» أصله تدارأتم من تدارأ، يتدارأ، من باب تفاعل، يتفاعل، فأدغِم المتقاربان (تاء تفاعل دالا) بعد القلب وجُلِب همزة الوصل للابتداء بها كما ذكره البيضاوي، فكان: ادّارأ، يدّارأ، وذكِر له معان مختلفة كمعنى اختصم وتدافع واختلف كما مر في الأقوال المذكورة.

خاتمة:

نخلص في نهاية هذه المقالة إلى أن أكثر أقوال البيضاوي في بيان معاني الكلمات، كذلك نرى أن البيضاوي لم يتوقف بالشرح في تفسيره عند كل الكلمات وإنما عند الكلمات التي رأى أنها صعبة، كذلك استفاد البيضاوي في تفسيره من تفسير الكشاف للزمخشري فأخذ بعض ما يتعلّق باللغة والصرف منه كما أخذ منه ما يتعلق بالإعراب

---

(١) الاستراباذي النحوي، شرح شافية ابن الحاجب، ج ٣، ص ٢٣٣ و٢٣٤ و٢٦٤.

(٢) الاستراباذي النحوي، شرح شافية ابن الحاجب، ج ٣، ص ٢٩٠.

والمعاني والبيان، إضافة الي ذلك اتّبع البيضاوي في أسلوب البيان والتفسير الزمخشري وبيّن الآراء اللغوية والصرفية والإعرابية والبلاغية في ثنايا التفسير ومعها الآراء الكلامية كما فعل الزمخشري، ولم يفصل بين بحوث اللغة والإعراب والبلاغة والكلام والتفسير، كما فصّلها بعض المفسرين في تفاسيرهم كالطوسي والطبرسي والصابوني، وقد خلصنا كذلك إلى أن البيضاوي ليس كوفي المذهب في النحو كما ، بل يختار المذهب والقول النحوي الذي يقتنع به من دون تقيّد بمذهب واحد.

المصادر والمراجع

ابن دريد، الاشتقاق، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩١م.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، سنة الطبعة: ٢٠٠٨ م.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة: ٢٠٠٧ م.

الاسترآباذي النحوي، الرضي، شرح شافية ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٥ م.

الاسترآباذي النحوي، الرضي، شرح الرضي على الكافية، مؤسسة إمام صادق، طهران، ١٩٧٨ م.

الأزهري، أبو منصور، معجم تهذيب اللغة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى٢٠٠١ م.

الأصفهاني، الراغب، مفردات الفاظ القرآن، إيران، انتشارات المرتضوي، الطبعة الثانية.

الأندلسي، محمد ابن يوسف، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.

البيضاوي، عبد الله بن عمر، تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.

الجوهري، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م.

الحديثي، خديجة، أبنية الصرف في كتاب سيبويه، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠٠٣ م.

الحلبي، أحمد بن يوسف السمين، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى: ١٩٨٦ م.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٥ م.

الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية: ٢٠٠١ م.

الزمخشري، المفصّل في صنعة الإعراب، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣ م.

الضناوي، سعدي، شرح ديوان طرفة بن العبد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة الطبعة: ١٤٢٨ هـ.

الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القران، ناصر خسرو، الطبعة الخامسة: ١٤١٨ هـ.

الفراهيدي، الخليل بن احمد، كتاب العين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م.

الكِندي، امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،٢٠٠٧ م.

مصطفى السيد، عبد الحميد، المغني في علم الصرف، دار صفاء، عمان، الأردن، الطبعة الأولى: ١٩٩٨م.

مصطفى، إبراهيم، وغيره، المعجم الوسيط، مكتبة المرتضوي، الطبعة الثانية: ١٤٢٧ هـ.

النيسابوري، أبو محمد نظام الدين، الحسن بن محمد بن الحسين، شرح النظام على الشافية، ومعه تبيين المرام، مؤسسة دار الحجة للثقافة، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ.

الهاشمي، السيد محمود، بحوث في علم الأصول، تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر، مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي، الطبعة الثالثة: ١٩٩٦ م.

الألفاظ الدالة على الكيانات الجامدة في لغة الصحابة دراسة دلالية

د. أحمد محمود زكريا توفيق
جامعة حران، تركيا
البريد الإلكتروني: Dr.ah.zak@gmail.com
معرف (أوركيد): ٠٠٠٠-٠٠٠١-٥٩٠٠-٢٩٤٩

بحث أصيل الاستلام: ١٥-٢-٢٠٢٤ القبول: ١٥-٤-٢٠٢٤ النشر: ٣٠-٤-٢٠٢٤

الملخص:

تتناول هذه المقالة الألفاظ الدالة على الكيانات الجامدة في لغة الصحابة، رضوان الله عليهم، بالدرس الدلالي، تم استلال هذا البحث من رسالة الدكتوراه الخاصة بالباحث، "لغة الصحابة: معجم ودراسة دلالية"، يقوم البحث على مشكلة أساسية تتعلق بفهم كيفية تأثير البيئة الطبيعية على تطور اللغة وتشكيل مفاهيمها لدى الصحابة. يهدف البحث إلى تحليل الألفاظ المرتبطة بالسماء، والأرض، والمواد الطبيعية، والكيانات المصنعة، لتقديم رؤى حول تفاعل هذه الألفاظ مع البيئة المحيطة وكيفية انعكاسها في التصورات الثقافية، استند الباحث في دراسته إلى نظرية الحقول الدلالية حيث قام بتصنيف هذه الألفاظ إلى مجموعات ذات معنى مشترك، وتشكل حقلًا دلاليًا واحدًا، ثم شرع في تحليلها دلاليا مستعينا بالنظرية السياقية، حيث يركز البحث على فهم المعاني التي تحملها هذه الألفاظ وكيفية تغير دلالتها بناءً على السياق الذي وردت فيه، كما تطرق البحث الدلالي إلى كيفية ارتباط بعض الكلمات عبر سمات دلالية معينة تميزها عن غيرها، يبدأ البحث بمقدمة، ثم يعرض تصنيف الألفاظ والتحليل الدلالي، وينتهي بخاتمة تلخص النتائج.

الكلمات المفتاحية:
اللغة العربية وآدابها، علم اللغة، الحقول الدلالية، لغة الصحابة، الكيانات الجامدة.

للاستشهاد/ **Atif İçin / For Citation:** توفيق، أحمد محمود زكريا. (٢٠٢٤). الألفاظ الدالة على الكيانات الجامدة في لغة الصحابة دراسة دلالية. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج٥، ع٩، ٨٥- ١١٧ https://www.daadjournal.com/

* هذا البحث جزء من رسالة دكتوراه بعنوان: "لغة الصحابة رضي الله عنهم، معجم ودراسة صرفية دلالية" نوقشت في جامعة المنصورة، سنة ٢٠١٣م.

Words Indicating Inanimate Entities in the Language of the Companions: A Semantic Study

AHMED MAHMOUD ZAKARIA TAWFIK

Assistant Professor, Harran University, Turkey

E-mail: Dr.ah.zak@gmail.com

Orcid ID: 0000-0001-5900-2949

Research Article Received: 15.02.2024 Accepted: 15.04.0000 Published: 30.04.2024

Abstract:

This article examines the words denoting inanimate entities in the language of the Companions, may Allah be pleased with them, through semantic analysis. This research is derived from the author's doctoral thesis, "The Language of the Companions: A Lexicon and Semantic Study." The study addresses a fundamental issue related to understanding how the natural environment influenced the development of language and the formation of concepts among the Companions. The aim of the research is to analyze terms related to the sky, earth, natural materials, and manufactured entities to provide insights into how these words interact with their surrounding environment and how they reflect cultural perceptions. The researcher based the study on semantic field theory, classifying these words into groups with a shared meaning that forms a single semantic field. The study then proceeds with a semantic analysis using contextual theory, focusing on understanding the meanings carried by these words and how their connotations change based on the context in which they appear. The semantic analysis also explores how some words are connected through specific semantic features that distinguish them from others. The research begins with an introduction, then presents the classification of terms and semantic analysis, and concludes with a summary of the findings.

Keywords:

Arabic Language and Literature, Linguistics, Semantic Fields, Language of the Companions, Inanimate Entities.

تقديم:

في سياق البحث العلمي المستمر والمتطور، تبرز أهمية تحليل وتقديم النتائج البحثية بشكل يمكن من خلاله توسيع نطاق المعرفة وإثراء النقاش الأكاديمي، تأتي هذه المقالة كجزء مستل من رسالة الدكتوراه الخاصة بالباحث والمعنونة بـ[لغة الصحابة: معجم ودراسة صرفية دلالية]، حيث تركز على التحليل الدلالي لـ [الألفاظ الدالة على الكيانات الجامدة] التي تشكل جزءًا أساسيًا من الدراسة الأصلية، ونأمل من خلال هذا الاستلال، في تعزيز الفهم الأعمق لموضوع الدراسة، وتوفير منظور جديد يمكن أن يسهم في تطوير الأبحاث المستقبلية.

تعد دراسة دلالات الألفاظ في لغة الصحابة من الدراسات اللغوية ذات الأهمية الكبرى، إذ تعكس هذه الألفاظ روح العصر وفهم الصحابة لمعاني الأشياء من حولهم، تسلط هذه المقالة الضوء على الألفاظ الدالة على الكيانات الجامدة في لغة الصحابة، حيث سعى الباحث إلى تصنيف هذه الألفاظ وفق نظرية الحقول الدلالية ومن ثم تحليلها باستخدام نظرية السياق، تستند هذه الدراسة إلى البحث في التحولات الدلالية التي تطرأ على الألفاظ بناءً على السياق، وذلك لفهم كيفية إدراك الصحابة للعالم من حولهم.

أهداف البحث:

١. تصنيف الألفاظ الدالة على الكيانات الجامدة في لغة الصحابة وفق نظرية الحقول الدلالية.
٢. تحليل هذه الألفاظ باستخدام نظرية السمات التكوينية المميزة لكل كلمة.
٣. بيان دلالات هذه الألفاظ ضمن السياقات المختلفة التي وردت فيها.

دوافع البحث وأهميته: دراسة لغة الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ ممثلة في خطبهم التي وردت في "جمهرة خطب العرب"، إذ يساهم البحث في إثراء الدراسات اللغوية والدلالية المتعلقة بلغة الصحابة، وفي الوقت نفسه يقدم نموذجًا لفهم كيفية تطور الدلالات اللغوية وتأثرها بالسياقات الاجتماعية والثقافية.

إشكالية البحث: تكمن الإشكالية في كيفية تصنيف وتحليل الألفاظ الدالة على الكيانات الجامدة في لغة الصحابة، وفي تحديد المعاني التي تحملها هذه الألفاظ بناءً على السياقات التي وردت فيها.

فرضيات البحث:

هناك ارتباط وثيق بين الألفاظ الدالة على الكيانات الجامدة والسياقات التي ترد فيها في لغة الصحابة.

يمكن استخدام نظرية الحقول الدلالية ونظرية السمات التكوينية لفهم التحولات الدلالية لهذه الألفاظ.

أسئلة البحث:

- كيف يمكن تصنيف الألفاظ الدالة على الكيانات الجامدة في لغة الصحابة؟
- ما هي السمات التكوينية المميزة لكل لفظ وما دلالتها؟
- كيف تؤثر السياقات المختلفة في دلالات هذه الألفاظ؟

المنهج العلمي المستخدم: تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي، قدم البحث تصنيفًا دقيقًا للكلمات ضمن مجموعات دلالية مختلفة، مما أتاح فحص العلاقات بين هذه الألفاظ وكيفية تطورها في سياق البيئة الثقافية والطبيعية، ومن ثم تحليلها باستخدام النظرية السياقية مع الإشارة إلى بعض الملامح التكوينية والسمات الدلالية المميزة، وقد اعتمد الباحث على دراسة النصوص اللغوية المنسوبة للصحابة والمجموعة في كتاب "جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة".

خطة البحث:

وتتألف خطة البحث من مقدمة، وثلاثة مطالب: الأول: الكيانات الجامدة الطبيعية، والثاني الكيانات الجامدة المصنعة، والثالث الكيانات الجامدة المبنية. ثم يعقب ذلك الخاتمة التي تلخص نتائج البحث.

١ الكيانات الجامدة الطبيعة:

١,١ الكيانات الجغرافية: (السماء_ الأرض)

١,١,١ السماء:

اهتم العرب منذ القدم بالسماء ونجومها وكواكبها؛ إذ حملتهم الأحوال الَّتِي عاشوها فِي جزيرتهم عَلَى مراقبتها فِي مساراتها والاستفادة منها فِي أسفارهم البرية والبحرية.

وقد ذكر ذلك القرآن الكريم، وعدّ اهتداءهم بها فِي هذا المجال من نعمه تعالى عليهم فقال: "وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" [الأنعام: ٩٧]، فضلاً عن استفادتهم من منازل القمر فِي حساب الأيام والشهور والسنين.

وقد ذكر ذلك القرآن الكريم أيضًا فِي سورة يونس، فقال تعالى: "هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ" [يونس:٥].

وإنما سميت السماء بهذا الاسم لأنها مأخوذة من السموّ؛ وهو العلوّ والارتفاع[١]، وأصل السماء فِي اللغة: كلُّ ما علاك فأظلك[٢]، والسماء الَّتِي تظلُّ الأرض أنثى عند العرب؛ لأنها جمع سَماءة[٣]، وقد استعملها القرآن مؤنثة فقال سبحانه: "وَالسَّمَاء وَمَا بَنَاهَا" [الشمس:٥].

وفي "لغة الصحابة" وردت ألفاظ (السماء_ السموات) بدلالتها العامة الَّتِي يقصد بها ما يقابل الأرض وهو ما يشاهد فوق الأرض كقبة زرقاء[٤]، فِي سياقين مختلفين: الأول فِي تناص مع آية قرآنية "وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ" [الحج: ٣١] للتعبير عن الهلاك: "**وَاللهِ لأَنْ أَخِرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفَنِي الطَّيْرُ**"[٥]، يأتي استخدام "السماء" بنفس روح التشبيه في الآية القرآنية، يعني أن

(١) شمس العلوم: ٣٠٢٨/٥.

(٢) تاج العروس: ٣٠١/٣٨.

(٣) تهذيب اللغة: ٧٩/١٣.

(٤) معجم اللغة العربية المعاصرة (س م و): ١١١٥/٢.

(٥) جمهرة خطب العرب: ٢٢١/١.

السقوط من السماء يُقارن بالهلاك الكبير، مشيرًا إلى أن الهلاك أو العذاب الذي يواجهه المتحدث في هذا السياق يمكن أن يكون خطيرًا ومفاجئًا.

والثاني أيضًا فِي تناص آخر مع آية قرآنية كريمة للثناء عَلَى الله عز وجل وبيان عظمته فِي خلقه: "**وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**"(٦)، يُبرز هذا الاستخدام قدرة الله اللامحدودة على تسخير الكون لمصلحة الإنسان.

١,١,٢ الأرض:

أسماء عامة: (أرض، مكان، موطن، محل، دنيا)

ورد لفظ "الأرض" بدلالته العامة الَّتِي يقصد بها اليابسة، وكل ما يَسْفُلُ وَيُقَابِلُ السَّمَاءَ(٧)، فِي سياقات متعددة منها فِي سياق الحديث عن غاية خلق الإنسان: "**فَأَنْتُمْ مُسْتَخْلَفُونَ فِي الأَرْضِ**"(٨)، تحمل "الأرض" هنا دلالة تذكيرية بأصل الإنسان (خلق الإنسان من طين الأرض)، وكذلك بالعودة إليها بعد الموت (الدلالة على العودة إلى الأرض في القبر)، وهذا يربط بين بداية الإنسان ونهايته، مما يعمق الشعور بالمسؤولية تجاه الحياة الدنيا.

كما ورد أيضًا للدلالة عَلَى الديار والبلاد فِي سياق بيان إحصاء غنائم الحرب:

فَإِذَا دَخَلْتَ فِي أَرْضِ الْعَدُوِّ/ وَامْسَحْ أَرْضَ كُلِّ مَنْ تُجْلِي مِنْهُمْ/ ثُمَّ نُعْطِيهِمْ أَرْضًا كَأَرْضِهِمْ(٩)

في هذه السياقات، تحمل كلمة "الأرض" دلالات متعددة تعكس أبعادًا جغرافية، اقتصادية، وسياسية متعلقة بالحرب ونتائجها.

---

(٦) الجمهرة: ١/٢١٥.

(٧) مقاييس اللغة (أ ر ض): ١/٨٠.

(٨) الجمهرة: ١/٢١٥.

(٩) الجمهرة: ١/١٨٨، ١/٢٨٨.

وورد لفظ "مكان" للدلالة عَلَى موضع معين ينزل به العدو: **وَجَّهَ إِلَيْهِمْ هِرَقْلُ جُنْدًا مِنْ مَكَانِهِ ذَلِكَ**(١٠)، فاللفظ يشير إلى الموقع الجغرافي المحدد الذي استقر فيه هرقل بعد هروبه من القوات الإسلامية، وهي قرية في أقصى الشام، مما يعني أنه لم يعد قريبًا من خطوط المواجهة المباشرة، ومع ذلك فهو قادر على إدارة المعركة عن بعد، مما يدل على الاستقرار النسبي والتحكم الاستراتيجي في إدارة الحرب حتى بعد التراجع، كذلك جاء لفظ "موطن" بصيغة الجمع ليحمل دلالتين: دلالة المكان، ودلالة الموقف، وقد احتمل المعنيين: **وَأَيْنَ الَّذِينَ كَانَ لهم ذِكْرُ القِتَالِ وَالغَلَبَةِ فِي مَوَاطِنِ الْحرُوْبِ؟**(١١) في هذا السياق، لفظ"مواطن" يجسد أكثر من مجرد الأماكن الجغرافية حيث حدث القتال، فهي تحمل دلالات إضافية تتعلق بالتواجد المستمر في تلك الأماكن، النسبة إلى الأحداث المهمة، الذكر والشهرة، وأيضًا التغير الذي طرأ على الوضع الحالي، وهكذا تتداخل هذه الدلالات لتقدم صورة متكاملة عن العلاقة بين الأشخاص، الأماكن، والأحداث التي شكلت تاريخهم العسكري والشخصي.

وجاء لفظ "الدنيا" ليدل عَلَى الحياة الحاضرة الَّتِي لا يعيشها الإنسان إلا عَلَى هذه الأرض أو عَلَى جزء منها فِي سياق الذَّمِّ لَهَا: **الزَّاهِدِينَ فِي الدُّنْيَا/ فَلا تَغُرَّنَّكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا/ أَيْنَ أَبْنَاءُ الدُّنْيَا/ غَمِّضْ عَنِ الدُّنْيَا عَيْنَكَ**(١٢)، في جميع هذه السياقات، يُستخدم لفظ "الدنيا" للإشارة إلى الحياة المادية والملذات التي تُعتبر زائلة وغير دائمة، كل استخدام يعكس فكرة الذم والتحذير من الانغماس في هذه الحياة المادية والتأكيد على أن الاهتمام بالمظاهر والمال والراحة يمكن أن يكون مضللاً ويشغل عن القيم والأمور الروحية الأكثر أهمية.

(١٠) الجمهرة: ٢٠١/١.

(١١) الجمهرة: ١٨٢/١.

(١٢) الجمهرة: ٢٠٠/١، ٢٧٠/١، ٤٤٦/١.

أما لفظ "محل" فورد بدلالة زمنية ومكانية فِي آن: **وَلا تَحْرِمْهُمْ عَطَايَاهُمْ عِنْدَ مَحَلِّهَا**(١٣)، وهذه الدلالات المتكاملة تُبرز أهمية مراعاة كل من الزمان والمكان في تقديم العطايا لضمان العدل والإنصاف.

مناطق خاصة: **(جزيرة، بادية، الغياض، جنة، الريف)**

جاء لفظ "جزيرة" بدلالته العامة عَلَى السهولة والانخفاض، بالإضافة إلى ملمح خاص به، وهو انحسار الماء عنه وإحاطته بها: **أَلا يُتْرَكَ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ دِينَانِ**(١٤)، في هذا السياق، "الجزيرة" تشير إلى "جزيرة العرب"، وهو المصطلح الذي يُستخدم للإشارة إلى شبه الجزيرة العربية، وهي المنطقة الجغرافية التي تقع بين البحر الأحمر والخليج العربي، "الجزيرة" هنا تعني الأرض التي يشملها هذا الجزء الجغرافي، وبالتالي فهي تُعبر عن وحدة جغرافية مُعينة، هذا الاستخدام يعكس أهمية الوحدة الدينية والثقافية في جزيرة العرب ويُبرز التزام الحفاظ على التوحيد في هذه المنطقة الحيوية.

أما لفظ "بادية" فقد ورد بدلالته عَلَى المناطق الصحراوية الخالية، البعيدة من الحضارة والعمران، فِي سياق وصية الخليفة بقاطنيها: **وَأُوصِيكَ بِأَهْلِ الْبَادِيَةِ خَيْرًا** (١٥)، في هذه الوصية، "البادية" تحمل دلالات تتجاوز المعنى الجغرافي لتشمل أسلوب الحياة والقيم الثقافية لأهل البادية، حيث يوصي الخليفة بالعناية والاحترام لأفراد هذا المجتمع، مما يعكس اهتمامًا بتقدير أسلوب حياتهم وقيمهم، ويؤكد أهمية العدالة والتقدير لكافة فئات المجتمع، بما في ذلك أولئك الذين يعيشون في ظروف مختلفة عن الحضر.

في المقابل، نجد لفظ "الغياض" فِي صيغة الجمع؛ ليدل عَلَى مناطق الغطاء النباتي، فِي سياق التحذير من اتخاذها موطنا لمعسكر الجيش: **وَلا تُنْزِلُوهُمُ الْغِيَاضَ فَتُضَيِّعُوهُمْ**(١٦).

---

(١٣) الجمهرة: ١/٢٦٥.

(١٤) الجمهرة: ١/٢٢٨.

(١٥) الجمهرة: ١/٢٦٣.

(١٦) الجمهرة: ١/٢٢٠.

وكذلك لفظ "الجنة" للدلالة عَلَى الدار الَّتِي وعدها الله للمؤمنين فِي الآخرة: **إِنَّ اللهَ ذَكَرَ أَهْلَ الْجَنَّةِ/ فَمَنْ أَرَادَ بُحْبُوحَةَ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزَمِ الْجَمَاعَةَ/ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ**(١٧)، وورد لفظ "الريف" للدلالة عَلَى موضع محدد هو مَا قَارَبَ الْمَاءَ مِنْ أَرْضِ الْعَرَبِ وَغَيْرِهَا: **فِيمَا صَارَ لِجِيرَانِهِمْ بِالرِّيفِ**(١٨).

الطرق: (**طريق، سبيل، صراط**)

جاءت هذه الألفاظ بملمح دلالي عام هو المكان المعبد الذي يسير فيه الإنسان وتطرقه الأقدام، فِي سياقات متعددة ومختلفة، فجاءت بعضها فِي سياق تصوير حال الضياع والتيه: **لَوْ أَنَّ جَمَلاً هَلَكَ ضَيَاعًا بِشَطِّ الْفُرَاتِ/ يَا هَادِيَ الطَّرِيقِ جُرْتَ**(١٩)، أما لفظ "سبيل" فجاء فِي تعبير اصطلاحي مضافًا إلى لفظ الجلالة للدلالة عَلَى كُلِّ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ مِنَ الْخَيْرِ، وَاسْتِعْمَالُهُ فِي الْجِهَادِ أَكْثَرُ: **وَلا يُصِيبُكَ ظَمَأٌ وَلا نَصَبٌ وَلا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ/ إِنَّكَ فِي سَبِيلٍ مِنْ سُبُلِ اللهِ**(٢٠)، كذلك لفظ "صراط" جاء بمعنى مجازي للدلالة عَلَى المنهاج الواضح: **وَاهْدِهِ إِلَى صِرَاطِكَ الْمُسْتَقِيمِ**(٢١).

الآثار فِي الأرض:

جاء لفظ " الأثر" بصيغة الأفراد للدلالة عَلَى المعنى العام له، ويقصد به مَا بَقِيَ مِنْ رَسْمِ الشَّيْءِ: **يَعْفُو لَهَا الأَثَرُ**(٢٢)، تشير لفظة "الأثر" إلى التأثير الذي يتركه الحق أو الخير، والذي قد يخف أو يتلاشى بمرور الزمن، وجاء أيضًا بصيغة الجمع مضافة إلى الدنيا للدلالة عَلَى معنى مجازي فِي سياق الحديث عن سوء العاقبة: **وَعَايَنْتُ سُوءَ آثَارِهَا عَلَى**

(١٧) الجمهرة: ٢٠٦/١، ٢٥٥/١، ٣٤٨/١.

(١٨) الجمهرة: ٢٢٨/١.

(١٩) الجمهرة: ٢١٨/١، ٢٠٧/١.

(٢٠) الجمهرة: ٢٠١/١، ١٨٨/١.

(٢١) الجمهرة: ٣٢٢/١.

(٢٢) الجمهرة: ١٨٣/١.

أَهْلِهَا(٢٣)، في سياق العبارة تشير لفظة "الأثر" إلى النتائج السلبية والتأثيرات التي تترتب على أفعال أو أحداث معينة.

١,٢ النباتات والأشجار (**زرع، نخل، شجرة، السعدان، عود، خشب**)

إن للعرب بيئتهم النباتية والزراعية الخاصة الَّتِي تشمل نباتات وأشجارا وثمارا معينة تناسب هذه البيئة الَّتِي تعد فِي مجملها صحراوية قليلة المياه والأمطار.

جاء اللفظ "زرع" بدلالته العامة ويقصد بها كُلُّ مَا يُزْرَع، فِي سياق تصوير حال الجدب والقحط الَّتِي يعيشها الناس: **وأَهْلُ بَلَدٍ لا زَرْعَ فِيهِ وَلا ضَرْعَ**(٢٤)، ويجمع لفظي "نخل" و"شجرة" معنى دلاليٌّ عام، وهو كل ما له ساق مما ينبت وينمو؛ واختص "النخل" بأنه شجر التمر، وهو كثير فِي بلاد العرب، وورد اللفظان فِي سياق الحديث عن آداب القتال: **وَلا تَقْطَعُوا شَجَرَةً مُثْمِرَةً/ وَلا تَقْعَرُوا نَخْلاً وَلا تَحْرِقُوهُ**(٢٥)، كلاهما يمثلان العطاء والاستمرارية، ولا ريب أن النهي عن قطعها يعكس القيم الأخلاقية التي تحث على الرحمة والحفاظ على الحياة حتى في ظروف الحرب، أما لفظ "السعدان" فهو من فصيلة النباتات، وهو نَبْتٌ فِي سهول الأرض من أطيب مراعي الإبل مادام رَطْبًا... وَلَهُ شَوْكٌ، كَأَنَّهُ فَلْكَةٌ يَسْتَلْقِي فَيُنْظَرُ إِلَى شَوْكِهِ كَالِحًا إِذَا يَبِسَ(٢٦). وورد فِي تعبير اصطلاحي "حَسَكِ السَّعْدَان" للدلالة عَلَى العناء والمشقة: **كَمَا يَأْلَمُ أَحَدُكُمُ النَّوْمَ عَلَى حَسَكِ السَّعْدَانِ**(٢٧). "النوم على حسك السعدان" يستخدم هنا كاستعارة لتصوير شدة الألم والمعاناة التي قد يتعرض لها الإنسان، فكما أن النوم على هذا النبات الشوكي يكون مؤلمًا للغاية بسبب أشواكه، فإن المقصود هنا هو تصوير مشاعر التعب الشديد أو الضيق أو الصعوبة التي يمكن أن يمر بها الشخص، سواء كان ذلك جسديًا أو نفسيًا.

---

(٢٣) الجمهرة: ١/٤٤٧.

(٢٤) الجمهرة:١/٢١٣

(٢٥) الجمهرة: ١/١٨٧.

(٢٦) تاج العروس (س ع د): ٨/٢٠٠، ٢٠١.

(٢٧) الجمهرة: ١/٢٠٦.

ونلاحظ مجيء لفظ "عود" للدلالة عَلَى معنى عام هو الجزء من الشجر والنبات، واختص بمعنى كل خشبة أو غصن دقيقة كانت أو غليظة رطبة كانت أو يابسة(٢٨)، لكنه ورد حاملاً معنى مجازيًّا هو الركن من أركان الإسلام والواجب من واجبات الإيمان: **وَلا اخْضَرَّ لِلإِيْمَانِ عُودٌ**(٢٩)، أما لفظ "خشب" فيشير إلى مواد تستخرج من النبات، وتستعمل فِي صناعة الأثاث، وكذلك الأصنام الَّتِي تعبد من دون الله: **وَإِنَّمَا هِيَ مِنْ حَجَرٍ مَنْحُوتٍ، وَخَشَبٍ مَنْجُورٍ**(٣٠)، في هذا السياق، تُستخدم كلمة "خشب" للإشارة إلى الأصنام التي تُعبد من دون الله لتمييزها كمجرد مواد مادية بسيطة وغير ذات قيمة، وهذا الاستخدام يعزز الفكرة أن الأصنام هي مجرد مصنوعات يدوية ولا تحمل أي قيمة أو قدرة إلهية، ويعكس التهكم والرفض لعبادتها.

١,٣ مواد طبيعية:

التصق العربي ببيئته والطبيعة فيها وتمثل بها فِي شعره وخطبه، بل نقل صورها المختلفة فِي بنائه الأدبي، وهذا الحقل الدلالي هو جزء من هذه البيئة الطبيعية الَّتِي تمثل الكيانات الجامدة الطبيعية، ومنها المواد الطبيعية، ويتضمن هذا المجال مجموعة من الألفاظ يمكن تقسيمها إلى مجموعات دلالية كالتالي:

١,٣,١ الرمال والحجارة: (تراب، حجر)

جاء لفظا "تراب، وحجر" فِي لغة الصحابة، وهما وإن كانا من عناصر البيئة الطبيعية، إلا أنهما يتمايزان فِي الصفات والخصائص، فنجد أن لفظ "تراب" يقصد به ما نعم من أديم الأرض(٣١)، وقد جاء فِي سياقين متقاربين: الأول فِي سياق الحث عَلَى التواضع والتذكير بالعناصر الَّتِي خلق منها الإنسان: **وَمَا فَخْرُ مَنْ خُلِقَ مِنَ التُّرَابِ**(٣٢)، والثاني كناية

(٢٨) المعجم الوسيط: ٦٣٥/٢.

(٢٩) الجمهرة: ٤٣٧/١.

(٣٠) الجمهرة: ١٧٤/١.

(٣١) المعجم الوسيط (ت ر ب): ٨٣/١.

(٣٢) الجمهرة: ١٨٥/١.

عن الموت والفناء: **صَارُوا تُرَابًا**[٣٣]، أما لفظ "حجر" فجاء بدلالته عَلَى كُسَارَةُ الصُّخُورِ، أَوِ الصُّخُورُ الصُّلْبَةُ الْمُكَوَّنَةُ مِنْ تَجَمُّعِ الْكُسَارَةِ وَالْفُتَاتِ وَتَصَلُّبِهِمَا[٣٤]، فِي سياق ذم الأوثان، وبيان هيئتها، وأنها لا تنفع ولا تضر: **وَإِنَّمَا هِيَ مِنْ حَجَرٍ مَنْحُوتٍ، وَخَشَبٍ مَنْجُورٍ**[٣٥].

١,٣,٢ النار والنور: (**نار، نور، ظلمة**)

تشير هذه المجموعة الدلالية إلى النار وما يتصل بها أو ما نتج عنها وجودا وعدما. فلفظ "النار" عنصر طبيعي فعال، يمثله النور والحرارة المحرقة، وتطلق عَلَى اللهب الذي يبدو للحاسة، كما تطلق عَلَى الحرارة المحرقة[٣٦]، وقد جاءت بصيغة الإفراد فِي سياق الحديث عن الدار الَّتِي أعدها الله للكافرين والعصاة: **وَنَارٌ يَوْمَ الْحِسَابِ/ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ/ وَذَكَرَ أَهْلَ النَّارِ**[٣٧]، كما جاءت بصيغة الجمع فِي سياق الحديث عن الفتنة، وقُصِد به شَرُّهَا وَهَيْجُهَا: **أَطْفَأَ اللهُ بِهِ نِيرَانَهَا**[٣٨].

أما لفظ "النور" فورد بدلالة مجازية غير دلالته الحقيقة الَّتِي تعني الضوء وسطوعه، فِي سياق بيان فضل القرآن الكريم؛ وقُصِد به هدايته للناس: **فَهُوَ لَنَا نُورٌ/ وَهَذَا كِتَابُ اللهِ فِيْكُمْ لا تَفْنَى عَجَائِبُهُ، وَلا يُطْفَأُ نُورُهُ**[٣٩]. وفي غياب "النار"، وما نتج عنها من "نور" يجيء لفظ "الظلمة" بدلالته الحقيقة الَّتِي تعني ذهاب النور، بالإضافة إلى معان مجازية أخرى كالوحشة تارة، والضلال تارة أخرى: **وَالنَّاسُ حِيْنَئِذٍ عَلَى شَرِّ حَالٍ فِي ظُلُمَاتِ الْجَاهِلِيَّةِ/**

---

(٣٣) الجمهرة: ١/١٨٢.

(٣٤) المعجم الوسيط (ح ج ر): ١/١٥٧.

(٣٥) الجمهرة: ١/١٧٤.

(٣٦) معجم اللغة العربية المعاصرة (ن و ر): ٣/٢٣٠٣.

(٣٧) الجمهرة: ١/٣٤٧، ١/٣٥٥، ١/٢٠٦.

(٣٨) الجمهرة: ١/٣٠٣.

(٣٩) الجمهرة: ١/٢٦٧، ١/١٨٥.

وَاسْتَبْصِرُوا فِيهِ لِيَوْمِ الظُّلْمَةِ/ وَهُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْقُبُورِ[٤٠]. هنا تعكس كلمة "ظلمات" جوانب متعددة تشمل الظلام المادي الذي يميز القبور، الحالة الروحية والنفسية من الحزن أو الندم، الغموض والعقاب المحتمل، والانقطاع عن النور الإلهي، وهذا الاستخدام يعزز الفكرة أن القبور ليست فقط مكانًا ماديًا مظلمًا، بل قد تكون أيضًا رمزًا لحالة روحية ونفسية تبرز العواقب التي يواجهها الأفراد بعد الموت بناءً على أفعالهم في الدنيا.

١,٣,٣ المياه: (بحر، نازح، حوض، الفرات، الحوأب)

ورد لفظ "بحر" بدلالته العامة الَّتِي يقصد بها "الْمَاءُ الْكَثِيرُ، مِلْحًا كَانَ أَوْ عَذْبًا، وَهُوَ خِلافُ الْبَرِّ، سُمِّي بِذَلِكَ لِعُمْقِهِ وَاتِّسَاعِهِ، قَدْ غَلَبَ عَلَى الْمِلْحِ حَتَّى قَلَّ فِي الْعَذْبِ"[٤١]، كما أنه يمتاز بالحركة والجريان. وذلك فِي سياق بيان النعم الَّتِي سخرها الله للإنسان: **وَحَمَلَكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ**[٤٢].

واشترك لفظا "حوض، نازح" فِي الدلالة عَلَى منابع المياه فِي الأرض الَّتِي يُسْتَقى منها، وتمايز الأول بملمح البناء لجمع وفير الماء، وقد ورد مضافًا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فِي سياق بيان حاله مع أمته يوم القيامة: **وَأَوْرِدْنَا حَوْضَهُ**[٤٣]، أما الثاني: فجاء فِي سياق الذم والهجاء، صفة لبئر قليلة الماء: **أَحَبُّ مَوَارِدِهِمْ إِلَيْهِمُ النَّازِحُ**[٤٤].

وجاء لفظا (الحوأب، الفرات) ليشير إلى أسماء أنهار ومياه بعينها فـ"الحوأب" مَوْضِعٌ أَوْ مَاءٌ مِنْ مِيَاهِ الْعَرَبِ عَلَى طَرِيقِ الْبَصْرَةِ[٤٥]، ورد ذكره فِي الإشارة إلى خروج السيدة عائشة رضي الله عنها فِي فتنة مقتل الصحابي الجليل عثمان بن عفان: **وَإِنَّهَا الَّتِي تَنْبَحُهَا**

(٤٠) الجمهرة: ١/١٨٤، ١/١٨٦، ١/١٨٢.

(١) تاج العروس (ب ح ر): ١٠/١١٠.

(٢) الجمهرة: ١/٢١٥.

(٣) الجمهرة: ١/١٨٥.

(٤) الجمهرة: ١/٢٧٣.

(٥) الصحاح (ح و ب): ١/١١٧.

كِلابُ الْحَوْأَبِ(٤٦)، النص يعكس تحذيرًا نبويًا مسبقًا من مغبة المشاركة في الفتنة، ويُرمز إلى الموقع كعلامة تحذيرية تذكِّر بالخطر والمآسي التي يمكن أن تترتب على المضي قدمًا في هذا الطريق.

أما "الفرات" فجاء بدلالته عَلَى نهر بأرض العراق بجانب دجلة: **لَوْ أَنَّ جَمَلاً هَلَكَ ضَيَاعًا بِشَطِّ الْفُرَاتِ**(٤٧)، هنا تُبرز دلالة المسؤولية حتى وإن كان المكان بعيدًا، وهو ما يُعزز من مفهوم المسؤولية الشاملة والعدالة التي لا تقتصر على المناطق القريبة فقط.

٢ الكيانات المصنعة أو الصناعية:

٢،١ أسماء الأجناس: (متاع، شيء)

جاء اللفظ "متاع" بصيغة الجمع فِي لغة الصحابة بدلالته العامة الَّتِي يقصد بها كُلُّ مَا يُنْتَفَعُ بِهِ وَيُرْغَبُ فِي اقْتِنَائِهِ(٤٨)،كَالطَّعَامِ، وَأَثَاثِ الْبَيْتِ، وَالسِّلْعَةِ، وَالأَدَاةِ، وَالْمَالِ: **وَيَرُمُّونَ أَسْلِحَتَهُمْ وَأَمْتِعَتَهُمْ** (٤٩)، دلالة "المتاع" في هذا السياق تعكس أهمية الاستعداد الكامل، سواء من حيث التجهيزات القتالية أو الاحتياجات اليومية الأساسية التي تمكنهم من الاستمرار في المعركة أو الرحلة، كما ورد لفظ "شيء" مخصصًا بدلالته عَلَى الطعام: **فَإِذَا أَكَلْتُمْ مِنْهَا شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ**(٥٠)، يشير لفظ "شيء" إلى أي جزء أو كمية من الطعام تُؤكل بشكل متدرج وعلى مراحل، الدلالة الأساسية هنا هي التدرج في الأكل، والاستمرارية في تناول الطعام عبر فترات زمنية مختلفة، مما يعكس إما التأني في الأكل أو الحاجة إلى تقسيم الطعام على مراحل لأسباب قد تكون اقتصادية أو اجتماعية.

٢،٢ المركبات وما يتعلق بها: (راحلتك، رحلك)

---

(٦) الجمهرة: ١/ ٢٨٧.

(٤٧) الجمهرة: ١/ ٢١٨.

(٤٨) القاموس الفقهي (م ت ع)، سعدي أبو جيب، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨م: ٣٥٥

(٤٩) الجمهرة: ١/ ٢٢٦.

(٥٠) الجمهرة: ١/ ١٨٧.

ورد اللفظ "راحلة" لتشير إلى البَّعِيرِ الصَّالِحِ لِلأَسْفَارِ وَالأَحْمَالِ: **فَلا يَلُومَنَّ رَجُلٌ إِلا مُنَاخَ رَاحِلَتِهِ**(٥١). لفظ "رحل" يحمل دلالة على الاعتماد الكامل على هذا البعير في السفر، مما يجعل من اختياره وتحضيره مسؤولية شخصية للفرد، وجاء لفظ "رحلك" بصيغتي الإفراد والجمع ليدل عَلَى مَركَبٌ لِلْبَعِيرِ وَالنَّاقَةِ، بِجَمِيعِ رَبَضِهِ وَحَقَبِهِ وَحِلْسِهِ وَجَمَيعِ أَغْرُضِهِ(٥٢): **وَاخْرُجْ إِلَى رَحْلِكَ/ وَإِذَا وَصَلْتُمْ إِلَى رِحَالِ الْقَوْمِ**(٥٣)، "رحال" هنا، بصيغة الجمع، تشير إلى أماكن إقامة القوم أو تجهيزاتهم الخاصة للسفر، فاللفظ يشير إلى الوصول إلى نقطة تجمع أو معسكر جماعي، مما يعكس أن الرحال ليست مجرد أدوات فردية، بل هي جزء من منظومة أكبر.

٢,٣ أدوات وآلات: (كتاب، سوط، وتد، مفتاح، عصا، هراوة، جريدة، ميزان، رحى)

تشير هذه الألفاظ إلى ما استعمله العربي فِي عصر الصحابة من أدوات وآلات متنوعة ولأغراض مختلفة؛ فلفظ "كتاب": صحف مؤلفة مجموعة(٥٤)، وهي الرسالة، وقد جاء للدلالة عَلَى القرآن الكريم: **وَهَذَا كِتَابُ اللهِ لا تَفْنَى عَجَائِبُهُ./ وَأَشْهَدُ أَنَّ الْكِتَابَ كَمَا نَزَلَ**(٥٥)، كلمة "كتاب" تشير إلى نص مكتوب، موثق ومحكم، ولما كان اللفظ يشير إلى القرآن، فإنه يعزز من مصداقية النص ويدل على أنه محفوظ بعناية إلهية، أما لفظ "سوط": مَا يُضْرَبُ بِهِ مِنْ جِلْدٍ أَوْ نَحْوِهِ, سَوَاءٌ أَكَانَ مُضَفَّرًا أَمْ لَمْ يَكُنْ(٥٦): **وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الأُمَّةِ يَطْلُبُهُ بِمَظْلِمَةٍ ضَرْبَةِ سَوْطٍ فَمَا دُونَهَا**(٥٧)، استخدام لفظ "سَوْط" في هذا السياق يبرز دلالات عدة تتعلق بالعدالة، الظلم، وحق الفرد في المطالبة بحقه حتى في أبسط الأمور، فاللفظ هنا يرمز لأداة العقاب ولكنه يحمل أيضًا دلالات أعمق ترتبط بالمحاسبة والمسؤولية في

(٥١) الجمهرة: ٢١٧/١.

(٥٢) تهذيب اللغة (ح ر ل): ٥/٥.

(٥٣) الجمهرة: ٢٨٥/١، ٣٠٥/١.

(٥٤) اللغة العربية المعاصرة (ك ت ب): ١٩٠٢/٣.

(٥٥) الجمهرة: ١٨٥/١، ١٨٠/١.

(٥٦) تكملة المعاجم العربية (ص و ط): ٤٨٢/٦.

(٥٧) الجمهرة: ١٨١/١.

مواجهة أي نوع من الظلم، مهما كان صغيرًا أو يبدو غير مؤذٍ. ولفظ "وتد": مَا رُزَّ فِي الأَرْضِ أَوِ الْحَائِطِ مِنْ خَشَبٍ(٥٨)، وقصد به أَصْلُ الْفِتْنَةِ: **وَنَزَعَ بِهِ أَوْتَادَهَا**(٥٩)، استخدام لفظ "أوتاد" في هذه العبارة يشير إلى الأسس أو العناصر الرئيسية التي تقوم عليها الفتنة وتمنحها استقرارًا وثباتًا، "نزع الأوتاد" يمثل عملية إزالة تلك الأسس والجذور، مما يؤدي إلى انهيار الفتنة وزوال تأثيرها، والوتد هنا يرمز إلى العناصر الأكثر أهمية في بقاء الفتنة، ونزعها يعني القضاء على الفتنة من جذورها، وهناك لفظ "مفتاح": آلَةُ الْفَتْحِ: **وَيَسَّرَ لِكُلِّ بَابٍ مِفْتَاحًا**(٦٠)، وفي هذا السياق تأتي كلمة "مفتاح" بدلالتها المجازية، لترمز إلى الحل أو الوسيلة التي تفتح الطريق أمام الإنسان للوصول إلى ما يسعى إليه، سواء كان ذلك في الأمور المادية أو المعنوية، كما تعكس تعكس فكرة أن لكل عقبة أو مشكلة حلًا (مفتاحًا) يتناسب معها، مما يشير إلى وجود حكمة إلهية في تيسير الأمور وجعل كل شيء قابلًا للتعامل معه إذا ما وُجد المفتاح المناسب.

أما لفظ "عصا": مَا يُتَّخَذُ مِنْ خَشَبٍ وَغَيرِهِ لِلتَّوَكُّؤِ أَوِ الضَّرْبِ(٦١): **فَلْيَعْمِدْ إِلَى الطَّوِيلِ الْعَظِيمِ فَلْيَضْرِبْهُ بِعَصًا**(٦٢)، فهو في هذا السياق يأتي كأداة للاختبار والتجربة، تُستخدم لتقييم القوة والصلابة، وتؤكد على ضرورة التحري والتأكد قبل الإقدام على شراء البعير، لضمان الحصول على بعير قوي وقادر على التحمل.

وقد استعمل لفظ "هراوة" بمعنى الْعَصَا، وقيل: الْعَصَا الضَّخْمَةُ(٦٣). وكذلك لفظ "جريدة" بمعنى سَعَفَةٌ طَوِيلَةٌ تُقَشَّرُ مِنْ خُوصِهَا(٦٤): **وَإِن كَانَ الرَّجُلُ لَيَتَنَاوَلُ الْمَرْأَةَ بِالْهِرَاوَةِ**

---

(٥٨) تاج العروس (و ت د): ٢٤٩/٩.

(٥٩) الجمهرة: ٣٠٣/١.

(٦٠) الجمهرة: ٢٢٤/١.

(٦١) المعجم الوسيط (ع ص و): ٦٠٦/٢.

(٦٢) الجمهرة: ٢١٥/١.

(٦٣) الصحاح (ه ر ا): ٢٥٣٥/٦.

(٦٤) لسان العرب (ج ر د): ١١٨/٣.

وَالْجَرِيدَةِ فيعير بها وعقبه من بعده[٦٥]، "الهراوة" تشير هنا إلى أداة تستخدم في العقاب أو التأديب، كما تشير إلى القوة والعنف الجسدي المستخدم ضد المرأة، مما يعكس مظهرًا من مظاهر القسوة والعنف الذي كان يمارَس في ذلك الزمان، أما "الجريدة" وهي غصن من النخل، فعادة ما تكون أقل صلابة من الهراوة، ولكنها أيضًا تستخدم للضرب، وفي هذا السياق، تعني أداة أقل حدة ولكنها لا تزال وسيلة للعقاب أو التأديب، مما يدل على مستوى من العنف البدني، وإن كان أقل شدة من الهراوة، وإن استخدام هذين اللفظين (الهراوة والجريدة) في هذا السياق يعكس مظاهر العنف الجسدي الذي كان يمارَس ضد النساء، حتى في حالات الشتم والسب، ومع ذلك، يُظهر النص الذي ورد به السياق أيضًا نوعًا من النقد لهذا السلوك من خلال الإشارة إلى العار الذي يلحق بالرجل وعقبه من بعده إذا ما استعمل هذه الأساليب، مما يُبرز وجود رفض اجتماعي أو أخلاقي لهذه الأفعال، رغم كونها كانت تحدث. وأتى لفظ "مِيزَانٍ" دَالاً الآلَةُ الَّتِي تُوزَنُ بِهَا الأَشْيَاءُ[٦٦]، فِي سياق التذكير بموقف الحساب يوم القيامة: **وَحُقَّ لِمِيزَانٍ لا يُوضَعُ فِيهِ إِلا الْحَقُّ أَنْ يَكُونَ ثَقِيلاً**[٦٧]، الميزان في هذا السياق هو رمز للعدل الإلهي يوم القيامة، حيث تُوزن الأعمال بالحق والعدل، مما يجعل هذا الميزان ثقيلًا ودقيقًا في تقديره، ليؤكد على عظمة العدالة الإلهية وأهمية الحق في الحساب.

ويأتي لفظ "رَحَى" دَالاً الأَدَاةُ الَّتِي يُطْحَنُ بِهَا، وَهِيَ حَجَرَانِ مُسْتَدِيرَانِ يُوضَعُ أَحَدُهُمَا عَلَى الآخَرِ، وَيُدَارُ الأَعْلَى عَلَى قُطْبٍ[٦٨]، وقصد به، فِي تعبير اصطلاحي "رَحَى الْحَرْبُ"، حَوْمَتُهَا: **وَوَاللهِ إِنَّ رَحَى الْفِتْنَةِ لَدَائِرَةٌ**[٦٩]، استخدام لفظ "رَحَى" في هذه العبارة يشير إلى القوة المدمرة للفتنة التي تعمل على "طحن" المجتمع أو الأفراد المشاركين فيها، الرحى تدور بلا توقف، مما يعكس استمرار الفتنة واتساع نطاق تأثيرها، هذا اللفظ يجسد فكرة

(٦٥) الجمهرة: ٣٠٥/١.

(٦٦) تاج العروس (و ز ن): ٢٥٢/٣٦.

(٦٧) الجمهرة: ٢٠٦/١.

(٦٨) معجم اللغة العربية المعاصرة (ر ح و): ٧٣/٢.

(٦٩) الجمهرة: ٢٧٢/١.

الفتنة كقوة لا ترحم، تعمل على تفكيك كل ما تواجهه، وتعبر عن الفوضى وعدم الاستقرار الذي يرافقها، مما يجعل السيطرة عليها أو إيقافها أمرًا بالغ الصعوبة.

٢,٤ معدات الحرب والقتال: (**كراع، سلاح، رمح، أسنة، ظبا، سيف، غمد، درع**)

ورد لفظا "كُرَاعِ، سلاح" بدلالات عامة فِي سياق بيان حال الاستعداد للقتال، فالأول: اسْمٌ يَجْمَعُ الْخَيْلَ وَالسِّلاحَ(٧٠)، وَهُوَ مَجَازٌ: **إِلَى عَدُوٍّ مُقِيمٍ حَامِي الأَنْفُسِ وَالْكُرَاعِ**(٧١)، هنا، يشير إلى استعداد العدو وتحصينهم لقواتهم ولحيواناتهم المستخدمة في القتال، مما يجعلهم خصمًا صعبًا وقويًا، والثاني: اسْمٌ جَامِعٌ لآلَةِ الْحَرْبِ(٧٢): **وَيَرُمُّونَ أَسْلِحَتَهُمْ وَأَمْتِعَتَهُمْ**(٧٣)، "الأسلحة" تُشير إلى الأدوات والمعدات القتالية التي يحملها الجنود، وفي هذا السياق، تعني أن المقاتلين يحتاجون إلى فترة راحة يمكنهم خلالها استعادة قوتهم وتنظيم أسلحتهم وأمتعتهم استعدادًا للمعركة القادمة، ما يؤكد على أهمية تجهيز الأسلحة والحفاظ عليها لضمان فعاليتها في القتال، كما ورد لفظ "رمح" بصيغة الجمع للدلالة عَلَى كل قَنَاةٌ فِي رَأْسِهَا سِنَانٌ يُطْعَنُ بِهِ(٧٤): **وَالْتَوُوا فِي أَطْرَافِ الرِّمَاحِ**(٧٥)، استخدام "الرماح" في هذا السياق يُبرز أهمية تحسين وتكتيك استخدام الأسلحة لزيادة فعاليتها في المعركة، وورد من أجزائه "سنان": نَصْلُ الرُّمْحِ: **فَإِنَّهُ أَمْوَرُ لِلأَسِنَّةِ**(٧٦)، في هذا السياق، "الأسنة" تعني نقاط الرماح الحادة، والتي تعزز فعاليتها في القتال، مما يجعلها أكثر قدرة على اختراق

(٧٠) تاج العروس (ك ر ع): ١١٩/٢٢.

(٧١) الجمهرة: ٢٢٦/١.

(٧٢) المحكم والمحيط الأعظم (ك ر ع): ١٩٤/٣.

(٧٣) الجمهرة: ٢٢٦/١.

(٧٤) المعجم الوسيط (ر م ح): ٣٧١/١.

(٧٥) الجمهرة: ٣٤٨/١.

(٧٦) الجمهرة: ٣٤٨/١.

الدفاعات وتفوق الأسلحة الأخرى، كذلك لفظ"الظُّبَا" لكنه لا يختص بالرمح فقط؛ فهو حَدُّ السَّيْفِ وَالسِّنَانِ وَالنَّصْلِ وَالْخَنْجَرِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ(٧٧): **وَنَافِحُوا بِالظُّبَا**(٧٨).

وجاء لفظ "سيف" فِي السياق السابق ذاته، بدلالته العامة ويقصد به سلاح من الفولاذ ونحوه، ذو نصل حاد طويل(٧٩)، وله مقبض يمسك به المقاتل عند القتال: **وصِلُوا السّيوفَ بالخُطَا**(٨٠)، وتعني التنسيق بين استخدام الأسلحة والتقدم في المعركة، أما لفظ "غمد" فجاء بصيغة الجمع ليعبر عن جَفْنُ السَّيْفِ وَغِلافُهُ(٨١): **وَقَلْقِلُوا السُّيُوفَ فِي أَغْمَادِهَا**(٨٢)، يُشير لفظ "السيوف" إلى الأسلحة القتالية المستخدمة في المعارك، في حين أن "الأغماد" هي أغطية السيوف التي تحفظها، ويمكن أن يكون دلالة على الاستعداد أو إظهار القوة، وأيضا نلاحظ مجيء لفظ "دِرْعُ" بدلالته الَّتِي تشير إلى قَمِيصٌ مِنْ حَلَقَاتِ الْحَدِيدِ مُتَشَابِكَة، يُلْبَسُ وِقَايَةً مِنَ السِّلاحِ(٨٣)، وقُصِدَ به الْجِهَادُ: **وَهُوَ لِبَاسُ التَّقْوَى وَدِرْعُ اللهِ الْحَصِينَةُ**(٨٤).

٢,٥ الثياب والملابس: (لباس، ثوب، قميص، شملة)، (حرير، ديباج)

تشترك ألفاظ المجموعة الأولى فِي ملامح دلالية عامة هي: النسيج والخياطة وستر البدن، مع تمييز كل لفظ بملمح يميزه؛ فلفظ "لِبَاسُ" جاء بدلالة عامة عَلَى كل مَا يُلْبَسُ. وقصد به معنى مجازيًا هو خَيْرُ مَا يَتَحَلَّى بِهِ الإِنْسَانُ مِنْ صِفَاتٍ: **وَهُوَ لِبَاسُ التَّقْوَى**(٨٥)، أما لفظ "ثَوْبَ" فهو مَا يَلْبَسُهُ النَّاسُ مِنْ كَتَّانٍ وَحَرِيرٍ وَخَزٍّ وَصُوفٍ وَقُطْنٍ وَفَرْوٍ

(٧٧) المحكم والمحيط الأعظم (ظ ب و): ٤٢/١٠.

(٧٨) الجمهرة: ٣٤٧/١.

(٧٩) معجم اللغة العربية المعاصرة: ١١٤٩/٢.

(٨٠) الجمهرة: ٣٤٧/١.

(٨١) تكملة المعاجم العربية (غ م د): ٤٣٣/٧.

(٨٢) الجمهرة: ٣٤٧/١.

(٨٣) المعجم الوسيط (د ر ع): ٢٨٠/١.

(٨٤) الجمهرة: ٤٢٧/١.

(٨٥) الجمهرة: ٤٢٧/١.

وَنَحْوِ ذَلِكَ[٨٦]، وقصد به المعيشة: **أَلْبَسَهُ اللهُ ثَوْبَ الذُّلِّ**[٨٧]، ويجيء لفظ "قَمِيص" للدلالة عَلَى ثَوبٌ مَخِيطٌ بِكُمَّيْنِ غَيْرُ مُفرجٍ يُلْبَس تَحْتَ الثِّيَابِ وَلا يَكُونُ إِلا مِن قُطْنٍ أَوْ كِتَّانٍ... وقصد به الْخِلافَةُ، وَهُوَ مِنْ أَحْسَنِ الاسْتِعَارَاتِ[٨٨]: **فَلا أَنْزَعُ قَمِيصًا قَمَّصَنِيه اللهُ تَعَالَى**[٨٩]. أما لفظ "شَمْلَةَ" فهو مِئْزَرٌ مِنْ صُوفٍ أَوْ شَعَرٍ يُؤْتَزَرُ بِهِ: **أَلْبَسَهُ اللهُ ثَوْبَ الذُّلِّ وَشَمْلَةَ الْبَلاءِ**[٩٠].

ويأتي لفظ "حرير" دَالاً عَلَى غير المخيط من نسيج وقماش، وهو ضَرْبٌ مِنْ ثِيَابِ الإِبْرَيْسَمِ، أما "ديبَاجِ" فهو ضَرْبٌ مِنَ الثِّيَابِ سَدَاهُ وَلُحْمَتُهُ حَرِيرٌ، فَارِسِيٌّ مُعَرَّبٌ[٩١]، وقد ورد فِي سياق بيان حال الثراء والرفاهية: **وَاللهِ لَتَتَّخِذُنَّ نَضَائِدَ الدِّيبَاجِ وَسُتُورَ الْحَرِيرِ**[٩٢].

٢,٦ منتجات مصنوعة من القماش (علم، لواء)

يشترك اللفظان فِي ملمحين عامين هما: الصناعة من القماش، وأنها تحمل، ولكل لفظ ما يميزه؛ فيأتي لفظ "العلم" بدلالته عَلَى الرَّايَةِ الَّتِي يَجْتَمِعُ إِلَيْهَا الْجُنْدُ[٩٣]، والعلامة المنصوبة لكي يراها الجيش وهي أكبر من اللواء. وقصد به فِي سياق المدح سَادة القوم وأشرافهم: **فَهُمْ أَعْلامُ الْعَرَبِ وَرُؤَسَاؤُهُمْ**[٩٤]، أما لفظ "اللِّوَاءُ" فهُوَ دُونَ الرَّايَةِ، وهو شقة ثوب تلوى وتشد إلى عود الرمح، وهي دون الأعلام، وقِيلَ سُمِّيَ اللِّوَاءُ؛ لأَنَّهُ يُلْوَى لِكِبَرِهِ

(٨٦) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (ث و ي): ١/٨٧.

(٨٧) الجمهرة: ١/٤٢٧.

(٨٨) تاج العروس (ق م ص): ١٨/١٢٨.

(٨٩) الجمهرة: ١/٢٧٥.

(٩٠) الجمهرة: ١/٤٢٧.

(٩١) المعجم الوسيط (د ب ج): ١/٢٦٨.

(٩٢) الجمهرة: ١/٢٠٦.

(٩٣) تاج العروس (ع ل م): ٣٣/١٣٢.

(٩٤) الجمهرة: ١/٢٣٤.

فَلا يُنْشَرُ إِلا عِنْدَ الْحَاجَة[٩٥] والأصح أنه سمي لواء؛ لأنه يلوى إلى الرمح[٩٦]، وجاء فِي سياق الاستعداد للمعركة: **فَإِنّي مُؤَمِّرٌ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءَ وَعَاقِدٌ لَهُمْ أَلْوِيَةً**[٩٧].

٢,٧ الزينة والحلي (حجل، قلب، رعث، قلادة)

وقد جاءت ألفاظ هذه المجموعة فِي سياق تصوير الاعتداء عَلَى المرأة وسلبها ما تملك من حلي، بدلالتها العامة، فورد لفظ "حجل" يقصد به الخلخال[٩٨] وهو حلية من فضة كسوار كبير تلبسها نساء العرب فِي أرجلهن. وجاء لفظ "قُلْبَ" بمعنى السِّوَارِ يلبس فِي اليد يَكُونُ نَظْمًا وَاحِدًا، وشبه بقُلْبِ النخلة فِي بياضها، أما لفظ "رعث" فهو مَا عُلِّقَ بِالأُذُنِ مِنْ قُرْطٍ وَنَحْوِهِ. ولفظ "قلادة" جاء بصيغة الجمع دَالاً عَلَى مَا يُجْعَلُ فِي الْعُنُقِ مِنْ حَلْيٍ وَنَحْوِهِ: **فَيَنْتَزِعُ حِجْلَهَا وَقُلْبَهَا وَقَلائِدَهَا وَرَعْثَهَا**[٩٩].

٢,٨ الأثاث والمتاع: (متاع، نضيدة)

يعد لفظ "متاع" اسم جنس عام لهذا المجال، ويقصد به كُلُّ مَا يُنْتَفَعُ بِهِ وَيُرْغَبُ فِي اقْتِنَائِهِ[١٠٠]،،كَالطَّعَامِ، وَأَثَاثِ الْبَيْتِ، وَالسِّلْعَةِ، وَالأَدَاةِ، وَالْمَالِ، وقد ورد فِي سياق الاستعداد للقتال: **وَيَرُمُّونَ أَسْلِحَتَهُمْ وَأَمْتِعَتَهُمْ**[١٠١]، أما لفظ "نضيدة" فجاء بصيغة الجمع

(٩٥) معجم لغة الفقهاء (حرف اللام)، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي، عمان، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨: ٣٩٤.

(٩٦) المُغْرِب في ترتيب المعرِب (ل و ي)، أبو الفتح ناصر الدين المطرزي، تحقيق: محمود فاخوري- عبد الحميد مختار، حلب، مكتبة أسامة بن زيد، ١٩٧٩، ٢٥٢/٢.

(٩٧) الجمهرة: ١٩٢/١.

(٩٨) معجم اللغة العربية المعاصرة (خ ل خ ل): ٦٧٦/١.

(٩٩) الجمهرة: ٤٢٨/١.

(١٠٠) القاموس الفقهي (م ت ع)، سعدي أبو جيب، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨م: ٣٥٥

(١٠١) الجمهرة: ٢٢٦/١.

دَالاً عَلَى الْوِسَادَةُ، وَمَا حُشِيَ مِنَ الْمَتَاعِ(١٠٢)، فِي سياق بيان حال الرفاهية والثراء: **وَاللهِ لَتَتَّخِذُنَّ نَضَائِدَ الدِّيبَاجِ وَسُتُورَ الْحَرِيرِ**(١٠٣).

٢,٩ عملات وأموال: (مال، درهم، إراث، ثمن، جزية)

تشير ألفاظ هذه المجموعة إلى المال والعملات المتداولة واختلاف تسميته باختلاف استعمالاته وأوجه تحصيله وإنفاقه، ويعد لفظ "مال" اسم جنس عام لهذا المجال، وقد أتى دَالاً عَلَى كل ما يملكه الفرد أو الجماعة من متاع وتجارة وعقار ونقود وحيوان، فِي سياقات مختلفة؛ فتارة حين الحديث عن أحكام المال وأوجه إنفاقه: **وَلا تَجْعَلِ الْمَالَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْهُمْ/ أَنْ تَأْخُذَ مِنْ حَوَاشِي أَمْوَالِ أَغْنِيَائِهِمْ**(١٠٤)، وتارة فِي سياق بيان حال الرفاهية ورغد العيش: **فَضَلَ فَضْلٌ مِنْ مَالٍ/ مَعَ رَفَاغَةِ الْعَيْشِ وَاسْتِفَاضَةِ الْمَالِ**(١٠٥).

أما لفظ "درهم" فقِطْعَةٌ مِنْ فِضَّةٍ مَضْرُوْبَةٌ لِلْمُعَامَلَةِ، فَارِسِيٌّ مُعَرَّبٌ(١٠٦)، وجاء فِي سياق الذم: **فَهُوَ كَالدِّرْهَمِ الْقَسِيِّ**(١٠٧)، في هذا السياق، يُستخدم الدرهم للإشارة إلى المال أو القيمة المادية، ويُوصف بأنه "قسي" لتشبيه الشخص بمال يبدو ذو قيمة لكنه في الحقيقة لا يحمل قيمة حقيقية، يُستخدم الدرهم هنا لتوضيح التناقض بين المظهر الخارجي للشخص وقيمته الحقيقية، ويختص لفظ "الْمِيرَاث" فِي صيغة الجمع، بالدلالة عَلَى مَا ورث، أي ما صار إلى الوارث من مال وغيره بعد هلاك صاحبه: **وَمُولِي أَهْلِهِ مَوَارِيثَ الأُمَمِ**(١٠٨)، "مواريث" في هذا السياق تعني التراث أو الإرث الذي تتركه الأمم السابقة للأمة الحالية، ولفظ "الثَّمَنُ" قصد به الْعِوَضُ: **وَلَبِئْسَ الثَّمَنُ أَنْ يَكُونَ حَظّ امْرِئٍ مُوَالاةَ**

(١٠٢) مقاييس اللغة (ن ض د): ٥/٤٣٩.

(١٠٣) الجمهرة: ١/٢٠٦.

(١٠٤) الجمهرة: ١/٢٦٥/ ١/٢٦٣.

(١٠٥) الجمهرة: ١/٢٧٤، ١/٢١٦.

(١٠٦) القاموس الفقهي (دراهم): ١٣٠.

(١٠٧) الجمهرة: ١/١٨٣.

(١٠٨) الجمهرة: ١/٢٢٣.

عَدُوِّ اللهِ[١٠٩]، في هذا السياق، الثمن لا يقتصر على القيمة المادية بل يتجاوز ذلك ليشير إلى الجزاء الأخلاقي أو العوض الذي يُفَضِّل الشخص الحصول عليه مقارنة بالقيم والمبادئ الصحيحة، يُستخدم هنا "الثمن" لتقييم أفعال الأفراد بناءً على مواقفهم ومبادئهم، واختص لفظ "الْجِزْيَةَ" بالدلالة عَلَى مَا يُؤْخَذُ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ: **أَوْ يُؤَدُّوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**[١١٠]، في هذا السياق، يُستخدم لفظ "الجزية" للدلالة على الضريبة المالية التي يُطلب من غير المسلمين دفعها في ظل حكم إسلامي، وهي تعكس الالتزام بالقوانين والأنظمة الإسلامية

٢،١٠ أدوات خاصة بالربط: (حبل، عقال، النظام)

وجاء لفظ "حبل" دَالاً عَلَى الرِّبَاطُ، فِي سياق الحديث عن حلول الفتن: وَاضْطَرَبَ حَبْلُهَا[١١١]. واختص لفظ "عقال" بالْحَبْلُ الَّذِي يُعْقَلُ بِهِ الْبَعِيرُ. فِي سياق الدلالة عَلَى الدقيق من الأشياء: **لَوْ مَنَعُونِي عِقَالاً لَجَاهَدْتُهُمْ عَلَيْهِ**[١١٢]. أما لفظ "النظام" فقد اختص بمَا نَظَمْتَ فِيهِ الشَّيْءَ مِنْ خَيْطٍ وَغَيْرِهِ[١١٣]: **وَمَكَانُكَ مِنْهُمْ مَكَانُ النِّظَامِ مِنَ الْخَرَزِ يَجْمَعُهُ وَيُمْسِكُهُ**[١١٤].

٣ كيانات مبنية (إنشاءات)

٣،١ أسماء أجناس عامة: (بنيان)

جاءت ألفاظ هذه المجموعة بدلالاتها العامة فِي سياقات مختلفة، فلفظ "الْبُنْيَانِ" هو كل مَا بُنِيَ. وورد فِي سياق الحث عَلَى الاتحاد والترابط: **فَسَوُّوا صُفُوفَكُمْ كَالْبُنْيَانِ الْمَرْصُوصِ**[١١٥].

---

(١٠٩) الجمهرة: ٢٦٤/١.

(١١٠) الجمهرة: ٢٥٥/١.

(١١١) الجمهرة: ٣٠٣/١.

(١١٢) الجمهرة: ٢٢١/١.

(١١٣) المحكم والمحيط الأعظم (ن ظ م): ٣٢/١٠.

(١١٤) الجمهرة: ٢٣٤/١.

(١١٥) الجمهرة: ٣٤٨/١.

٣،٢ أبنية للسكنى: (دار، منزل، بيت، مسكن، حصن، معقل، رواق، حجال)

تشير ألفاظ هذه المجموعة إلى أشكال السكن والبناء؛ فـ"المنزل": اسم ما يشتمل عَلَى بيت وصحن مستقيم ومطبخ يسكنه الرجل بعياله(١١٦): **وَدَخَلْتُ مَنْزِلِي**(١١٧). يُبرز "منزل" في هذا السياق باعتباره ملاذًا من الصراعات والفتن.و"البيت" اسم لمسقف واحد له دهليز أو دونه... وكل ما كَانَ من مدر فهو بيت(١١٨)، وسمي بيت؛ لأنه يبات فيه(١١٩): **فَالْزَمْ بَيْتَكَ وَمَسْجِدَكَ**(١٢٠). الاعتزال هنا يشمل الابتعاد عن الحياة العامة والانسحاب إلى المكان الشخصي لتجنب الصراعات، وفي الوقت نفسه الالتزام بالعبادة في المسجد، مما يُشير إلى التوازن بين الحياة الشخصية والروحانية، و"الدار" اسم لما اشتمل عَلَى بيوت ومنازل وصحن وغير مسقف(١٢١)، وهو يتناول العرصة والبناء جميعًا غير أن العرصة والبناء تبع، وهو منزل حل به ساكنوه، وقد يقصد به البلد بإطلاق الجزء عَلَى الكل: **إِنَّ الْحِجَازَ لَيْسَ لَكُمْ بِدَارٍ إِلا عَلَى النُّجْعَةِ**(١٢٢). "الدار" هنا تُعبر عن مفهوم الإقامة الدائمة، و"النُّجْعَة" تشير إلى الإقامة المؤقتة، مما يبرز الفرق بين الإقامة الدائمة والإقامة المؤقتة. والمسكن: هو منزل ومكان السكنى والإقامة. فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُم خَاوِيَةً(١٢٣). و"الحصن" وَهُوَ كُلُّ مَكَان مَحْمِيٍّ مُحْرَزٍ لَا يُتَوَصَّلُ إِلَى مَا فِي جَوْفِهِ(١٢٤): **وَقَدِ اعْتَصَمُوا بِحُصُونِهِمْ**(١٢٥). أما

---

(١١٦) أنيس الفقهاء: ٧٨.

(١١٧) الجمهرة: ١/٣٠٣.

(١١٨) الكليات: ٢٣٩.

(١١٩) المغرب في ترتيب المعرب (ب ي ت): ١/٢٠٧.

(١٢٠) الجمهرة: ١/٢٢١.

(١٢١) الكليات: ٢٣٩.

(١٢٢) الجمهرة: ١/٢٢٢.

(١٢٣) الجمهرة: ١/١٨٢.

(١٢٤) المغرب في ترتيب المعرب: ١١٩.

(١٢٥) الجمهرة: ١/٢٠١.

لفظ "معقل" فهو الْمَلْجَأُ وَالْحِصْنُ: **فَلَيْسَ لَهُمْ مَعْقِلٌ يَلْجَؤُونَ إِلَيْهِ**[١٢٦]. و"الرواق" بيت كالفسطاط يحمل على عمود واحد في وسطه[١٢٧]: **وَعَلَيْكُمْ بِهَذَا السَّوَادِ الأَعْظَمِ والرِّوَاقِ الْمُطَنَّبِ**[١٢٨]. و"الحجال" سَاتِرٌ كَالْقُبَّةِ يُزَيَّنُ بِالثِّيَابِ وَالسُّتُورِ يُضْرَبُ لِلْعَرُوسِ فِي جَوْفِ الْبَيْتِ[١٢٩]: **وَيَا عُقُولَ رَبَّاتِ الْحِجَالِ**[١٣٠]، عندما يُقال "عقول ربات الحجال" في سياق الذم، يُمكن أن يُفهم من ذلك توجيه النقد إلى العقول المحدودة أو التصورات التقليدية المرتبطة بالنساء اللواتي يُحتجزن خلف الستائر، أي أنهن محدودات التفكير وفقًا للتصورات الثقافية السائدة؛ ذلك أن الابتعاد عن العالم الخارجي والاختلاط بالمجتمع وعدم المشاركة في الأمور العامة، مما قد يؤدي إلى ضعف القدرة على التفكير واتخاذ القرارات الفعالة.

ونلاحظ أن الالفاظ (دار، منزل، بيت، مسكن) تشترك فِي الدلالة العامة عَلَى إقامة الإنسان فِي المكان مع غيره لمدة طويلة، ويمكن أن تتميز هذه الألفاظ بالرجوع إلى أصل اشتقاقها وسبب تسميتها بملامح خاصة؛ فلفظ "مسكن" تميز بملمح السكون بعد الحركة، و"منزل" بملمح النزول بالمكان، و"دار" بملمح العودة إلى مكان الإقامة مشتق من قولك دار حول المكان يدور، ولفظ "بيت" بملمح قضاء الليل فِي المكان.

ويشترك لفظا "رواق ، حجال" فِي الدلالة عَلَى ما يأوي إليه الإنسان، ويقيم فيه لمدة قصيرة، مع تميز كل لفظ بملمح يميزه، كما اختص لفظ "حصن" بالدلالة عَلَى ما شيده الإنسان من أبنية كبيرة مرتفعة من الحجر بغرض الحماية والحصانة.

٣،٣ أبنية لغير السكنى: (البيت الحرام، الكعبة، المسجد، الصوامع)

(١٢٦) الجمهرة: ٢١٦/١.

(١٢٧) شمس العلوم: ٢٦٧٧/٤.

(١٢٨) الجمهرة: ٣٤٧/١.

(١٢٩) المعجم الوسيط (ح ج ل): ١٥٨/١.

(١٣٠) الجمهرة: ٤٢٩/١.

تشترك ألفاظ هذه المجموعة فِي دلالتها الدينية، وفي كونها أماكن يقصدها الإنسان للعبادة مع اختلاف المعتقد الديني، فيتميز كل لفظ بملمح خاص فـ"البيت الحرام": الكعبة المشرفة، والبيت علم اتفاقي لهذا المكان الشريف(١٣١)، وقيل إن البيت الحرام لقب الكعبة، لما يمنع فيه من ارتكاب الحرام(١٣٢). و"الكعبة" بيت الله فِي الأرض، قيل سميت به لنتوئها، وقيل لتربيعها(١٣٣): **فَوَرَبِّ الْكَعْبَةِ لأَحْمِلَنَّهُمْ عَلَى الطَّرِيقِ**(١٣٤). "الكعبة" تُشير إلى أقدس الأماكن في الإسلام، بالتالي، "الكعبة" في هذا السياق تؤكد على الصدق والجدية في التنفيذ، وتعزز من أهمية الالتزام بالوعود من خلال استخدام رمز ديني ذو دلالة كبيرة في الإسلام. والمسجد كُلُّ مَوْضِعٍ يُتَعَبَّدُ فِيْهِ(١٣٥): **فَالْزَمُوا الْمَسَاجِدَ**(١٣٦). في هذا السياق، "المساجد" لا تقتصر على المباني الفعلية، بل تُشير أيضًا إلى أي مكان يُتَعَبَّد فيه، قد يكون ذلك تعبيرًا عن أهمية العبادة في أي مكان، والتركيز على الالتزام بالعبادة سواء في المساجد الفعلية أو في الأماكن الأخرى التي يُؤَدَّى فيها الطاعات والعبادات. أما "الصَّوْمَعُ" بَيْتُ الْعِبَادَةِ عِنْدَ النَّصَارَى، وَـ مُتَعَبَّدُ النَّاسِكِ(١٣٧): **وَسَتَمُرُّونَ بِقَوْمٍ فِي الصَّوَامِعِ**(١٣٨). "الصَّوْمَعَة" في هذا السياق تعكس أماكن العبادة الخاصة بالنصارى التي تعبر عن الزهد والعبادة الخاصة بالدين المسيحي، وتوضح تنوع الممارسات الدينية بين الأديان.

٣،٤ أجزاء الأبنية وملحقاتها:

٣،٤،١ أجزاء البناء الداخلية: (باب، عمود، منبر، عقر، كسر، حائط)

---

(١٣١) الكليات: ٢٣٩.

(١٣٢) معجم لغة الفقهاء: ١١٢.

(١٣٣) المصباح المنير (ك ع ب): ٥٣٤/٢.

(١٣٤) الجمهرة: ٢١١/١.

(١٣٥) لسان العرب (س ج د): ٢٠٤/٣.

(١٣٦) الجمهرة: ١٨٣/١.

(١٣٧) المعجم الوسيط (صومع): ٥٢٣/١.

(١٣٨) الجمهرة: ١٩٧/١.

تشترك ألفاظ هذه المجموعة فِي الدلالة عَلَى ملامح دلالية عامة هي أنها أجزاء رئيسية من الأبنية يعتمد عليها. وقد تميز كل لفظ بملمح خاص به، فـ"الباب" ما يُسَدُّ به المدخل للخصوصية: وَ**لا تُغْلِقْ بَابَكَ دُونَهُمْ**(١٣٩). "الباب" كرمز للمدخل أو الفرصة، يعبر عن فتح المجال للتواصل أو عدم عزل الذات، فالسياق يُشجع على إبقاء الاتصال مفتوحًا بدلاً من الانغلاق. و"العمود" وقصد به الأساس والركيزة: **مَا قَامَ لِلدِّينِ عَمُودٌ**(١٤٠). يُستخدم العمود مجازيًا للإشارة إلى العناصر الضرورية التي تؤسس وتدعم الاستقرار والاستمرارية، يُفهم من ذلك أن العمود في هذا السياق يُمثل القيم أو المبادئ التي تجعل الدين قائمًا. أما لفظ "منبر" فهو يعد جزءًا رئيسًا فِي بناء مخصوص، فهو مَرْقَاةٌ يَرْتَقِيهَا الْخَطِيبُ أَوِ الْوَاعِظُ فِي الْمَسْجِدِ(١٤١): **ثُمَّ صَعِدَ الْمِنْبَرَ**(١٤٢). و"الْعُقْرُ" مِنَ الدَّارِ: وَسَطُهَا: **مَا غُزِيَ قَوْمٌ قَطُّ فِي عُقْرِ دَارِهِمْ إِلا ذَلُّوا**(١٤٣). "العقر" تعني الوسط أو المركز للدار أو المنطقة. في هذا السياق، "العقر" يُعبر عن المركز الأساسي أو المنطقة الاستراتيجية التي يكون لها تأثير كبير على القدرة الدفاعية والاستقرار في سياق الصراع. أما لفظ "كِسْر" فورد دَالاً عَلَى الشُّقَّةِ السُّفْلَى مِنَ الْخِبَاءِ(١٤٤): **فَإِنَّ الشَّيْطَانَ كَامِنٌ فِي كِسْرِهِ**(١٤٥). الشيطان يُفهم كقائد العدو، الذي يكمن في "الكِسْر/ خيمة قائد العدو" وهو موقع استراتيجي يُتيح له مراقبة المعركة وتحريك قواته بناءً على استراتيجيته. ولفظ "الحائط" فِي صيغة الجمع جاء دَالاً عَلَى الجدران: **وَحَصِّنُوهَا بِالْحَوَائِطِ**(١٤٦). في هذا السياق، "الحائط" يُعبر عن الجدران التي تُستخدم لعمل تحصين أو تأمين للمكان، حيث تُركز الدلالة على التحصين الدفاعي وتعزيز الأمان عن طريق بناء

(١٣٩) الجمهرة: ١/٢٦٥.

(١٤٠) الجمهرة: ١/٤٣٧.

(١٤١) المعجم الوسيط (ن ب ر): ٢/ ٨٩٧.

(١٤٢) الجمهرة: ١/٢٥٦.

(١٤٣) الجمهرة: ١/٤٢٧.

(١٤٤) العين: ٥/٣٠٦.

(١٤٥) الجمهرة: ١/٣٤٧.

(١٤٦) الجمهرة: ١/١٨٢.

أسوار أو جدران حول الموقع، بالتالي، "الحائط" هنا يعكس الوسائل الدفاعية التي تُستخدم لحماية وتحصين المواقع من المخاطر أو الهجمات.

٣,٤,٢ أجزاء البناء الخارجية: (ساحة، عرصة)

يأتي لفظ "ساحة" دَالاً عَلَى فضاء واسع يكون أمام الدور أو بين الأبنية[١٤٧]: **وَنَزَلَتْ بِسَاحَتِهِمْ**[١٤٨]. يُفهم من ذلك أن الصراع أو الهجوم وقع في المكان الذي يُعتبر موقعهم أو الميدان الذي كانوا يسيطرون عليه. "ساحة" هنا تعكس المنطقة التي تأثرت مباشرة بالصراع أو الهجوم.

أما لفظ "عرصة" فيحمل دلالة عَلَى كل بقعة بين الدور واسعة ليس فيها بناء، وسميت بذلك لاعتراض الصبيان فيها[١٤٩]: **لا يُفَارِقُنَّ الْعَرْصَةَ**[١٥٠]. في هذا السياق، "العرصة" تمثل المنطقة الاستراتيجية التي تُعتبر جزءًا حيويًا في الحفاظ على الهوية أو التوازن القوي بين الأطراف المتنازعة. بالتالي، "العرصة" تُعبر عن المساحة العامة التي تؤثر على الأحداث، وتُبرز أهميتها في التوازنات الاستراتيجية والوجود السياسي. ونلاحظ من خلال استعراض معاني اللفظين وجود علاقة شبه ترادف بينهما فكلاهما دل عَلَى مكان واسع أمام الدور ليس فيها بناء وإن كَانَ للفظ "عرصة" سبب لتسميته بهذا الاسم.

٣,٥ المدن والأمصار ومناطق العمران: (تخطيط وبناء): (قرية، بلد، مدينة، مصر)

تشير ألفاظ هذه المجموعة إلى الأماكن الَّتِي تجمع الناس ويقيم فيها مع غيره؛ فلفظ "مدينة" تجمع للعمران آهل بالسكان، وجاء فِي لغة الصحابة علما عَلَى مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم: **يَا أَهْلَ الْمَدِينَةِ أَنْتُمْ أَصْلُ الإِسْلامِ**[١٥١]. وجاء فِي صيغة الجمع دَالاً

---

(١٤٧) معجم اللغة العربية المعاصرة (س و ح): ١١٢٩/٢.

(١٤٨) الجمهرة: ٢١٦/١

(١٤٩) المحكم والمحيط الأعظم (ع ر ص): ٤٣٢/١.

(١٥٠) الجمهرة: ٢٣٦/١.

(١٥١) الجمهرة: ٢٧٢/١.

عَلَى مُجْتَمَعُ بُيُوتٍ يَزِيْدُ عَدَدُهَا عَلَى بُيُوتِ القَرْيَةِ: أَيْنَ الذِينَ بَنَوُا الْمَدَائِنَ[١٥٢]. و"بلد": موضع أو مكان محدود يستوطنه الناس، وقد يستعمل للقطر ككل أو لمدنه وقراه[١٥٣]: **وَأَهْلُ بَلَدٍ لا زَرْعَ فِيهِ وَلا ضَرْعَ**[١٥٤].

ويلاحظ تأرجح معاني لفظ "بلد" بين الاتساع فِي بعض صوره، والتضييق والتخصيص فِي بعض آخر، فيمثل الأول إطلاقه عَلَى كل موضع معمور أو غير معمور، أما التضييق ففي إطلاق البلد عَلَى المكان المعين المحدد، كما يلاحظ علاقة التقابل او التضاد بين اللفظين" مدينة، وبلد" وبين "مصر، وقرية" فِي الدلالة عَلَى الاتساع للأول، والصغر للثاني.

٣،٦ مسكن الموتى: (قبر، مثوى)

جاؤ لفظ "قبر" فِي صيغة الجمع دَالاً عَلَى مدفن الإنسان، فِي سياق التأبين والرثاء: **وَهُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْقُبُورِ**[١٥٥]. وأيضًا لفظ "مثوى" دل عَلَى كل مكان يقيم به الإنسان طويلاً[١٥٦]، وخصص بفترة ما بعد الموت: أَيُّهَا النَّاسُ: **أَطْيِبُوا مَثْوَاكُمْ**[١٥٧]. ونلاحظ علاقة عموم وخصوص بين اللفظين؛ فـ"المثوي" للدلالة عَلَى الإقامة فِي المكان، وجاء فِي الاستعمال اللغوي دَالاً عَلَى فترة ما بعد الموت، أما "القبر" فدلالته أصيلة عَلَى مدفن الإنسان.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة، نجد أن تحليلنا للغة الصحابة من خلال معجم ودراسة دلالية قد أسفر عن مجموعة من النتائج البارزة. أولاً، قدّم تصنيف الألفاظ الدالة على الكيانات الجامدة وفق نظرية الحقول الدلالية رؤى جديدة حول كيفية تنظيم هذه الألفاظ وتفاعلها

---

(١٥٢) الجمهرة: ١/١٨٢.

(١٥٣) معجم اللغة العربية المعاصرة (ب ل د): ١/٢٣٩.

(١٥٤) الجمهرة: ١/٢١٣.

(١٥٥) الجمهرة: ١/١٨٢.

(١٥٦) لسان العرب (ثوا): ١٤/١٢٥.

(١٥٧) الجمهرة: ١/٢١٤.

في النصوص. هذا التصنيف لم يلقِ الضوء على العلاقة بين الكلمات وسماتها التكوينية المميزة، بل أيضًا كشف عن طبيعة استخدام هذه الألفاظ في سياقات مختلفة وأثرها في بناء المعنى.

ثانيًا، أبرزت الدراسة أن النظرية الدلالية توفر أداة فعّالة لفهم أعمق لكيفية توظيف الألفاظ في النصوص، مما يساهم في توضيح كيفية تعبير الصحابة عن مفاهيم معقدة من خلال اختيارهم الدقيق للكلمات. كما أوضحت الدراسة أهمية السياق في تفسير دلالات الألفاظ، حيث يظهر أن السياق يلعب دوراً مهماً في تحديد معنى الكلمة واستخدامها بشكل فعّال.

لقد سلط البحث الضوء على كيفية تفاعل العرب مع عناصر الطبيعة، مثل السماء والأرض والنباتات، وكيف أن هذه التفاعلات قد انعكست في اللغة وعبّرت عن فلسفتهم ورؤيتهم للعالم. على سبيل المثال، استخدام لفظ "السماء" والربط بينه وبين مفاهيم الهلاك والعظمة، يشير إلى مدى تأثير هذه العناصر على تصوراتهم الدينية والأخلاقية. كما أن التنوع في استخدامات "الأرض" يعكس التباين في مفاهيمهم من خلال كونها رمزا للحياة والموت والسياسة والاقتصاد.

علاوة على ذلك، استعرض البحث دلالات المواد الطبيعية مثل الرمال والحجارة والنار والمياه، موضحًا كيف أن هذه العناصر قد شكلت جزءًا أساسيًا من الأدب العربي وأثرت في بناء هويته الثقافية. فعلى سبيل المثال، استخدام "النار" و"النور" لا يعكس فقط تباين العناصر الطبيعية، بل أيضًا التباين بين الخير والشر، وبين الهداية والضلال، مما يعزز من فهمنا لأساليب التعبير الرمزي في النصوص.

إن الألفاظ المتعلقة بالكيانات المصنعة أو الصناعية، بالرغم من كونها أقل ارتباطًا بالطبيعة، إلا أنها قدمت دلالات قيمة حول تطور المجتمع والأنشطة البشرية.

من خلال تحليل النصوص والنظر في السياقات المختلفة، يتضح أن دراسة الألفاظ في لغة الصحابة لا تقتصر على الجانب اللغوي فحسب، بل تشمل أيضًا البُعد الثقافي والتاريخي الذي يعكس علاقاتهم مع بيئتهم ومعاييرهم الاجتماعية والدينية. إن هذه

الدراسة تدعونا إلى فهم أعمق للعلاقة بين اللغة والمجتمع، وتساهم في إثراء المعرفة حول كيفية تأثير البيئة على تطور اللغة.

أخيرًا، توضح النتائج أن تطبيق نظرية السمات التكوينية المميزة في تحليل الألفاظ الجامدة يمكن أن يكون له تأثير كبير على فهم اللغة في النصوص القديمة، مما يوفر أساسًا قويًا لمزيد من الدراسات المستقبلية في هذا المجال. هذه الدراسة لا تقتصر على تقديم رؤى جديدة حول لغة الصحابة، بل أيضًا تفتح آفاقًا جديدة لدراسات دلالية مستقبلية تعزز من فهمنا للغة العربية القديمة وتطورها.

المصادر والمراجع

أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي، تحقيق: يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م.

تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، تحقيق: جماعة من المختصين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٦٥ – ٢٠٠١ م

تكملة المعاجم العربية، رينهارت بيتر آن دُوزِي، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمَّد سَليم النعَيمي – جمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، ط١، العراق، ١٩٧٩ – ٢٠٠٠ م.

تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠١م.

جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، أحمد زكي صفوت، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٣٣م.

شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري اليمني، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري – مطهر بن علي الإرياني – يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، ط١، بيروت، ١٩٩٩م.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط٤، بيروت، ١٩٨٧ م.

العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت.

القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب، دار الفكر، ط٢، بيروت، ١٩٨٨م

الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ت.

لسان العرب، محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، ط٣، بيروت، ١٤١٤هـ.

المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت،٢٠٠٠ م.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.

معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتب، ط١، القاهرة، ٢٠٠٨ م.

المعجم الوسيط، نخبة من اللغويين، مجمع اللغة العربية، ط٢، القاهرة، ١٩٧٢م.

معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٨م.

المُغْرِب في ترتيب المعرِب، أبو الفتح ناصر الدين المطرزي، تحقيق: محمود فاخوري- عبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، ١٩٧٩م.

مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، سوريا، ١٩٧٩م.

بنية الشخصية الدرامية في شعر محمود درويش

د. رمضان عمر

جامعة حران، تركيا

البريد الإلكتروني: ramadanomer48@gmail.com

معرف (أوركيد): 0000-0002-0227-6006

بحث أصيل الاستلام: ٢٠-٢-٢٠٢٤ القبول: ١-٤-٢٠٢٤ النشر: ٣٠-٤-٢٤

الملخص:

عنيت الدراسات النقدية الحديثة عناية واضحة بالفن الدرامي، ووسعت من مفهوم الدراما لتصبح الأجناس الأدبية حقلاً لتجاربها، وقد لجأ الشعراء المحدثون إلى رسم أنموذج جديد للقصيدة الحديثة، موظفين البنية الدرامية في بنائها، مستفيدين - في ذلك - من الواقع اليومي، ومن هنا، فإن تناول القصيدة الحديثة يقود إلى تناول تلك المدخلات مجتمعة أو متفرقة، بعد أن ضعفت الحدود الفاصلة بين لون أدبي وآخر، ودخلت الأنواع الأدبية كلها ضمن مفهوم النص أو الخطاب. الهدف: جاءت هذه الدراسة لتعيد قراءة النص الدرويشي وفق هذه التحولات الفنية التي نقلت جوهر التجربة من واقعها الغنائي إلى واقع أكثر ديمقراطية. نطاق الدراسة: وقد اخترنا من هذه البنية ما يدور حول الشخصية؛ إذ أصبحت الشخصية جزءًا من القصيدة. هذا التحول في بنية القصيدة جعل المسافة بين الشعر والنثر والرواية قصيرة جدًا. منهجية البحث: وقد اعتمد الباحث في قراءته النقدية في هذه الدراسة المنهج التحليلي في دراسة الشخصية، أو قراءة تشريحية لبنية الشخصية في القصيدة الدرويشية.

الكلمات المفتاحية:

اللغة العربية وآدابها، محمود درويش، بنية الشخصيات، النقد الأدبي، الشعر الفلسطيني.

للاستشهاد/ Atif İçin / For Citation: عمر، رمضان. (٢٠٢٤). بنية الشخصية الدرامية في شعر محمود درويش. مج٥، ع٩، ١١٩- ١٥٢ /https://www.daadjournal.com/

* هذا البحث جزء من رسالة دكتوراه بعنوان: "البنية الدرامية في شعر محمود درويش" نوقشت في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، سنة ٢٠١١م.

The structure of the dramatic character in Mahmoud Darwish's poetry

Ramadan Shaikhomer

Assistant Professor, Harran University, Turkey

E-mail: ramadanomer48@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-0227-6006

Research Article Received: 20.02.2024 Accepted: 01.04.2024 Published: 30.04.2024

Abstract:

Modern critical studies have clearly paid attention to dramatic art, and have expanded the concept of drama so that literary genres become a field for their experiments. Modern poets have resorted to drawing a new model for the modern poem, employing the dramatic structure in its construction, benefiting - in that - from daily reality. Hence, addressing the modern poem leads to addressing these inputs together or separately, after the dividing lines between one literary genre and another have weakened, and all literary genres have entered within the concept of text or discourse. Objective: This study came to re-read the Darwish text according to these artistic transformations that transferred the essence of the experience from its lyrical reality to a more democratic reality. Scope of the study We have chosen from this structure what revolves around the character; as the character has become part of the poem. This transformation in the structure of the poem made the distance between poetry, prose and the novel very short. Research methodology: The researcher relied in his critical reading in this study on the analytical method in studying the character, or an anatomical reading of the character structure in the Darwish poem.

Keywords:

Arabic language and literature, Mahmoud Darwish, The structure of the characters, literary criticism, Palestinian poetry.

تقديم:

تحتل الشخصية Character أهمية خاصة في الدراسات النقدية منذ أرسطو إلى العصر الحديث بوصفها عنصرا مركزيا في العمل القصصي والمسرحي، والحديث عن الشخصية لم يعد حكرا على النقد الأدبي بعد أن أصبح علم الشخصية حقلا قائما بذاته وإن تشابكت معه حقول أخرى كالاجتماع، والأدب، والسياسة، والتربية، وعلم النفس وما سوى ذلك.

وكان دخول مصطلح الشخصية للدراسات النقدية من بوابة علم النفس؛ حينما ظهرت دراسات تحاول تفسير الأدب تفسيرا نفسيا. وهناك من يرى أن الاهتمام بالشخصية ظهر في فترة قديمة تعود إلى أرسطو Aristotle، وقد اشترط أرسطو جملة من الشروط في الشخصية الدرامية؛ أولها وأعظمها أهمية أن تكون صالحة دراميا بطبيعتها أو مؤثرة، ثم الملاءمة؛ فهناك مثلا نوع من الشجاعة الرجولية أو المهارة في الكلام لا يليق إسناده إلى المرأة، والأمر الثالث مشابهة الواقع، وهذا الأمر مختلف عما قلناه هنا بشأن مسألتي الصلاحية والملاءمة، أما الأمر الرابع فهو ثبات الشخصية، أو تساوقها مع ذاتها طوال المسرحية، وحتى لو كانت الشخصية موضوع المحاكاة غير متساوقة مع نفسها، وكان ذلك صفة من صفات المسرحية [١].

وأما توظيف الشاعر للشخصية الدرامية فذلك أمر من شأنه أن ينقل النص من ذاتية الشعر إلى موضوعيته، ومن غنائية الإيقاع إلى سردية الحدث، ومن الصوت الواحد إلى تعدد الأصوات، وهنا تتحقق الدرامية من خلال حضور أكثر من شخصية في القصيدة الواحدة، وعندما يقدم الشاعر الشخصية للمتلقي، فإنه يصورها له إما تصويرا مباشرا، أو غير مباشر، وقد تكون شخصيات القصيدة حقيقية؛ كأن يصف أو يمدح أو يهجو. وإما أن تكون غير ذلك رمزية، أو أسطورية، أو تاريخية؛ وهنا سيستخدم الشاعر تقنيات عدة يتناول من خلالها الشخصية؛ كالقناع، والأسطورة، والرمز والتناص.

---

(١) فن الشعر: ١٥٠.

والشخصية في العمل الأدبي لا تقتصر على الذات؛ فقد اعتبرها (جينيت Genette) أثرا من آثار الخطاب، ولكنها لا تنتمي إليه، بل إلى الحكاية.

وسيقوم الباحث في هذه الدراسة بتناول أنماط الشخصية في تجربة درويش الشعر، وتحليلها تحليلا نقديا عبر الشواهد الشعرية المختلفة.

موضوع البحث وحدوده:

تتناول هذه الدراسة التجربة الشعرية الدرويشية من خلال البنية الدرامية للشخصية.

أهداف البحث:

وتسعى هذه الدراسة لتناول جانب من جوانب تحول البنية الشعرية عند محمود درويش من الغنائية إلى الدرامية؛ وذلك عبر تناول بنىة الشخصية الدرامية في شعره.

أهمية البحث:

تتجلى أهمية البحث في كونه رافدا من روافد دعم المكتبة الأدبية الفلسطينية من خلال مدخل جديد من مداخل النقد الأدبي الحديث، الذي مثل أهم التحولات الفنية في القصيدة المعاصرة.

منهجية البحث وهيكله:

اعتمدت الدراسة منهجا تكامليا يخلط بين التقصي التاريخي، والتحليل الأدبي، وأحيانا نميل الى سياق النص، وأخرى نسلخ النص من سياقه ونركز على دلالته اللغوية، وسيتناول الباحث في هذه الدراسة أنماط الشخصية في شعر محمود درويش، ويحصرها في خمسة أنماط: العامة، والتاريخية، والاسطورية، وشخصيات القناع، والشخصيات الدينية.

١ الشخصيات العامة:

كانت البنية التكوينية لقصائد درويش الأولى تطال الجمعي، وتنأى عن الفردي التجريدي، وتعالج الكل دون الانتباه إلى الجزئي الذاتي، في محاولة لحمل رسالة الأدب من خلال مبدأ الالتزام الذي رضي به درويش كونه يساريا من نحو، وشاعر مقاومة من نحو آخر.

ولكن حضور الشخصية في قصائده كان واضحا من خلال مواكبته للعمل الثوري، وتناوله لمقاومين مثلوا للوعي الجمعي نماذج بطولية رسخت مفهوم الهوية، ورسمت معالم الثورة بدمائها المنسكبة على ثرى الأرض أو صمودها الأسطوري تحت سياط الجلادين بل إن علاقة درويش مع المقاومة تشكلت من خلال ارتباطه بالثورة؛ حيث كان عضوا في صفوف منظمة التحرير الفلسطينية، أو علاقته بالأرض وهي علاقة كانت تتشكل من خلال إستراتيجية الحنين الثابتة في وعيه كفلسطيني مشرد، وقد جعلت هذه الإستراتيجية درويشا يسعى لأنسنة الأرض، وربطها بعالمي الحب والقداسة.

وإذا كان الوطن هو الركيزة الأولى التي تشكل منها النص الدرويشي؛ فإن المواطن هو الظل الموازي لمفردة الوطن؛ لتتجلى الوطنية بكل أبعادها في مواجهة الاحتلال بكل تمظهراته؛ ومن هنا كان سؤال الهوية الوطنية هو الموجه الأساس لبناء الشخصية في نصوص درويش الأولى.

ولعل سقف الهويات الوطنية قد بدأ في نصوص درويش من المظلة الأوسع العربية وقد بدا ذلك واضحا في قصيدته بطاقة هوية هذه الشخصية التي تحمل صفات قومية، ولا تحمل اسما شخصيا تعرف به تتفق معالمها مع الرؤية الفكرية المؤدلجة التي انطلق منها درويش كيساري وإن اختلطت بفكرة القومية العربية لتكتمل معالمها كشخصية ثائر مقاوم.

فدرويش في بطاقة هوية-مثلا- لم يشأ أن يمس داخل الشخصية إلا فيما يخدم سؤال الهوية الكبير؛ ولذا جاء على عموميات تخدم غايته فقدم لقارئه بطاقة هوية ذات مغزى قومي.

" سجل أنا عربي/ ورقم بطاقتي خمسون ألف/ وأطفالي ثمانية/ وتاسعهم سيأتي بعد صيف[(١)]!

وإذا كان الراوي- هنا- هو الشاعر نفسه في هذا البناء السردي؛ فذاك لأن درويش يعتمد الصوت الواحد في مواجهة الآخر، وكأن الأنا- هنا- ستنوب عن الجمع؛ فدرويش عربي وكل عربي مكافح، لكن شخصية درويش- هنا- وان كانت عامة إلا أنها تتخذ طابعا خاصا من خلال الخلفية الفكرية التي تقدم من خلالها وهي خلفية اليسار أو الخلفية الاشتراكية.

"وأعمل مع رفاق الكدح في محجر/ وأطفالي ثمانية/ أسل لهم رغيف الخبز/ والأثواب والدفتر/ من الصخر[(٢)].

ومع أن "بطاقة هوية" التي شاعت بعنوان مأخوذ من سطرها الشعري الأول "سجل أنا عربي" احتلت الوجدان العربي فترة طويلة من الزمن، وصارت أشبه بنشيد جماعي عرف العالم العربي من خلاله درويشا شاعرا للمقاومة، إلا أن قصيدة" عاشق من فلسطين" تعد الأكثر تعبيرا عن أسئلة الهوية الوطنية لأنها في إصرارها على استعادة الاسم الفلسطيني قامت بصوغه انطلاقا من العلاقة الثلاثية بين الأرض، والتاريخ، واللغة"[(٣)].

---

(١) ديوان محمود درويش: ٧٣.

(٢) ديوان محمود درويش:٧٤.

(٣) محمود درويش، الهوية وسؤال الضحية: ١٠.

فقصيدة" عاشق من فلسطين" جاءت لتضيق نطاق الشخصية، أو نطاق الهوية، وتبحث عن الوطني بدلا من القومي، وهذا واضح من خلال العنوان "عاشق من فلسطين" وإذا كان سؤال الهوية قد تحقق من خلال معالم السمات الذكورية المستقلة في قصيدة "بطاقة هوية"، فإن هذه الملامح ستتحدد من خلال العلاقة مع الآخر المحبوب وهو الأرض، وهذا ما تحمله لفظة" عاشق" من دلالات رمزية وسمات رومانسية في الاسم هو أرض الصراع بشأن الهوية، والمرأة هي الأرض /الوطن لا تستعاد إلا إذا استطاع الشاعر أن يسترجع الاسم الذي يريد الاحتلال محوه، والاسم الفلسطيني المستعاد هو عنوان معركة الوجود الفلسطيني الذي أخفي تحت ركام النكبة ومآسيها"[١].

وقد يبدو للوهلة الأولى أن العنوان" عاشق من فلسطين" سيحدد معالم النص بوصفه قصة لشخصية فلسطينية ذكورية، لكن النص سينفتح على الأخرى(المعشوقة) التي حاول تشكيل هويتها من خلال قيم رمزية تربطها بسؤال الهوية في ذاكرة درويش، وكأن درويشا الذي حاول أن يصنع هوية" الأنا الإنسان" أو" الأنا العربي" في" بطاقة هوية" عاد ليربط هذه الذات بمكونها الجغرافي" فلسطين" وقد استعار لفلسطين" المرأة المعشوقة " التي تشكل مع" أنا الذكورية " ثنائية التكامل، ومن هنا؛ فإن " الهوية"- في القاموس الدرويشي- لا تزال تحمل السمات الفكرية، والانتماء الطبقي للهوية مثلما عبرت عنهما قصيدة" بطاقة هوية"، لكنها تحمل جديدين: الأول، يتمثل في إخراج الاسم الفلسطيني من الركام، وبنائه في صورة أنثوية ؛ أما الثاني، فهو الإشارة التاريخية إلى خيول الروم والصليبيين"[٢]، وهذا الجديد في طبيعة الشخصية منحها بعدا تاريخيا جديدا كونها بؤرة لصراع تاريخي ممتد.

(١) محمود درويش، الهوية وسؤال الضحية: ١٠.

(٢) محمود درويش، الهوية وسؤال الضحية: ١٠.

أما قصيدة،" أحمد الزعتر" فقد انتقل فيها الخطاب الشعري نقلة نوعية، متجها نحو الدرامية التي تسمح بتمثيل الواقع وتجسيده من زوايا مختلفة وإبراز مجموع الصراعات التي يعيشها الفلسطيني،" وتحويل سؤال الهوية من الإقليمي المحلي إلى العالمي الكوني، وإن تداخلت الهويات القومية تداخلا يعيد تشكيل احمد الزعتر الفلسطيني تشكيلا كونيا؛ ولذا ستدخل هذه الشخصية إطار الأسطرة والرمزية لتنسجم مع واقعها الكوني الجديد.

إن أحمد في سؤاله ورحيله الدائم يبحث عن توازنه المفقود في انتمائه العربي المحيط / الخليج، ويحاول رسم معالم كيانه القومي والحضاري من خلال التقائه بضلوعه، وتلاحم أعضاء الجسد الواحد الذي يستعمل علامة دالة على المكان على الأرض، الجذور، والتاريخ، والمصير.

وعند البدء في تحليل هذا الخطاب الشعري؛ فإن أول مؤشر دلالي يواجهه النص يتمثل في طبيعة البناء التشكيلي للعنوان القائم على ثنائية الإنسان والنبات؛ أحمد و الزعتر فهذا تركيب مرتبط بقيمتين إحداهما رمزية مكانية ذات خصوصية فلسطينية، وثانيهما رمزية دينية من خلال الاسم أحمد وهنا ينشأ سؤال الهوية مرة أخرى من خلال هذا التركيب الدلالي؛ فأحمد وإن يكن فردا الفلسطيني المشرد فهو المكان، الطبيعة، والنبات، وهو التاريخ القريب، الحصار، والتاريخ البعيد، الموصول بالتراث"

لكن أحمد المنسي بين فراشتين هو أسطورة درويشية بامتياز، مثقل بقيم رمزية عملت في تشكيلها يد شاعرة؛ حيث خطت ريشة الفنان أولى لمسات الشخصية الأسطورية محلقة في عالم تخيلي طريف:

ليدين من حجر وزعتر/ هذا النشيد لأحمد المنسي بين فراشتين/ مضت الغيوم وشردتني/ ورمت معاطفها الجبال وخبأتني"[١].

هنا امتزج الجمادي مع النباتي لتكوين أحمد ثنائي التركيب؛ أحمد الزعتر، لكن أحمد ذا الطبيعة الاصطناعية واحد من البشر منسي بين فراشتين:

" نازلا من نحلة الجرح القديم إلى تفاصيل/ البلاد وكانت السنة انفصال البحر عن مدن/ الرماد وكنت وحدي/ ثم وحدي"[٢]

والوحدة هنا إشارة واضحة إلى التخلي العربي عن نصرة أحمد العربي، ومن هنا بقي أحمد يعيش غربة الضياع يسأل عن نقيضه في تراكمات المحنة:

" في كل شيء كان أحمد يلتقي بنقيضه/ عشرين عاما كان يسأل/ عشرين عاما كان يرحل/ عشرين عاما لم تلده أمه إلا دقائق في/ إناء الموز/ وانسحبت[٣].

هذه الشخصية المنسية المنكوبة الوحيدة تحاول استعادة ذاتها من خلال الصوت الثوري الذي يطلقه الشاعر مستعينا بقيم رمزية ثورية تدل على النقيضين الثورة والاضطهاد:

" وهو الرصاص البرتقالي البنفسجة الرصاصية/ وهو اندلاع ظهيرة حاسم/ في يوم حرية/ يا أيها الولد المكرس للندى/ قاوم/ يا أيها البلد المسدس في دمي/ قاوم" [٤].

---

(١) ديوان محمود درويش: ٥٩٥.

(٢) ديوان محمود درويش: ٥٠٥.

(٣) ديوان محمود درويش: ٥٩٦..

(٤) ديوان محمود درويش: ٥٩٨.

وإذا كانت هذه النماذج قد مثلت الأنا الجمعية في مشروع درويش الشعري من خلال سؤال الهوية، فإن أنموذج الآخر يتجلى في صورة العدو ليكتمل الخطاب المنشود في جدلية العلاقة بين الأنا والأخر، مع أن نماذج الشخصية عند درويش تتعدد لتطال غير شخصية، وغير نموذج؛ ففي قصيدته" جندي يحلم بالزنابق البيضاء" لعب الفن الناعم دوره في قلب المشاعر المتكرسة عبر عقود حول حقيقة الجندي الصهيوني المتمثلة بالبطش، والعربدة، والقسوة، والهمجية، وهنا يقدم درويش صورة مغايرة لما اعتاد تقديمه في قصائده، وتتجلى معالم هذه الشخصية كأنبل ما يمكن أن تنتجه البشرية من أخلاقيات الجنود وهنا تتجلى المفارقة وتثار الأسئلة حول حقيقة الانتماء الدرويشي للنص المقاوم.

ومع هذا فليس من غريب القول أن نماذج درويش في بناء الشخصية لم تكن سياسة كلها، بل إن حضور الشخصية في شعر درويش طال حركة الإنسان وطبيعته في أفلاك جديدة.

ولعل تناول بعض النماذج الدرويشية التي طالت بعض الشعراء والمفكرين ستفتح نافذة أخرى على عالم الشخصية عنده، وإن كان هذا الجانب لصيقا بالحدث السياسي في جزء من جزئياته؛ لأن المفردة الكونية في شعر درويش تستحضر علاقات متعددة؛ ليس السياسي خارجا عنها، ومن هذه النماذج رثاؤه لصديقه الشاعر راشد حسين ورثاؤه أيضا لصديقه المفكر ادوارد سعيد.

ففي قصيدة" كان ما سوف يكون" التي رثى فيها درويش زميله الشاعر راشد حسين تتشكل جماليات الخطاب الشعري من خلال تعانق السرد من الوصف في رسم معالم الشخصية؛ حيث ينفتح الخطاب على شكل بناء سردي لقصة قصيرة:

في الشارع الخامس حياني بكى مال على السور/ الزجاجي ولا صفصاف في نيويورك/ أبكاني أعاد الماء للنهر شربنا قهوة ثم افترقنا في/ الثواني" (١).

٢ الشخصيات الأسطورية

تعود أهمية الأسطورة إلى قدرتها على تحرير النص من أسئلة التلقي المحدودة، والتحليق بها إلى عالم تخيلي قادر على مد مساحة التلقي إلى أفق غير محدد؛ مما يعفي صاحب النص من المحاكمة المباشرة، إضافة إلى الجانب الجمالي الخلاق الذي تضفيه الأسطورة على النص المنتج؛ فيمتزج الواقعي بالتخيلي ليلد الجمالي البديع، وتلك غاية من غايات الأدب الرفيع.

أما استدعاء هذه الرموز الأسطورية؛ فإنه يكشف عن قيمة الوظيفة الدلالية والجمالية التي يحققها الرمز في سياق النص الشعري، سواء أجاء هذا الاستدعاء في جزء من القصيدة أم استغرقها كلها.

والأسطورة في الفهم الكلاسيكي مجموعة خرافات، وأقاصيص، وهي اشتقاق من سطر الأحاديث، وموضوعها- إضافة للآلهة- يتناول الأبطال الغابرين وفق لغة، وتصورات، وتخيلات، وتأملات، وأحكام تناسب العصر والمكان الذي صيغت فيه، وشكل الأنظمة والمستوى المعرفي، وهي- في الوقت ذاته- تشكل ثقافة عصرها بحيث تبدو ذات خصوصية تربطها ببيئتها، ومجتمعها، بحيث يمكن دراستها استقراء التاريخ الأصدق لزمانها ومكانها.

أما علاقة الشعر بالأسطورة فهي علاقة تداخل واندماج؛ فكلاهما ينبع من تلك الخبرة الجمعية العميقة الغامضة الآتية من أولى الأفكار، والتصورات التي راودت ذهن الإنسان البدائي، والتي أنتجت النماذج الأصلية الأولى في تاريخ البشر، وثمة علاقة

(١) ديوان محمود درويش: ٥٨٥.

أخرى تربط بين الأسطورة، والدين؛ ذلك أن كليهما ينتج عن تصور عقدي، وتخيل غيبي، بل إن الأسطورة- كما يرى ايريك فروم- تشرح بلغة رمزية حشدا من الأفكار الدينية والفلسفية والأخلاقية، وما علينا إلا أن نفهم مفرداته لينفتح لنا عالم مليء بالمعارف الثرية"[1].

وتناول الشخصيات الأسطورية لدى درويش يتم بطرق متعددة؛ منها: أن يتم استدعاء الشخصية وتدار حولها القصيدة، أو أن تكون الشخصية قناعا يتقنع به الشاعر، يتوصل من خلالها لبث أفكاره، وأحيانا يتم استدعاء جانب من جوانب الشخصية ليوظفها في نصه خدمة لفكرة جزئية، أو عامة؛ ففي نص له يستدعي درويشلإ إله الخصب أدونيس في الأسطورة الكنعانية القديمة، بيد أن الخطاب في هذه القصيدة سيتجه من الراوي إلى الشخصية ذاتها، أو من درويش إلى قناعه بدلا من الحديث الذاتي للشخصية:

نزف الحبيب شقائق النعمان/ فاصفرت صخور السفح من وجع المخاض الصعب واحمرت/ وسال الماء أحمر/ في عروق ربيعنا/ أولى أغانينا دم الحب الذي/ سفكته آلهة/ وآخرها دم سفكته آلهة الحديد"[2].

وقد تجلت هذه التناصات الأسطورية بشكل ملفت للنظر في الجدارية، ووظفت توظيفا مركزا خدمة لفكرة البحث عن الخلود والتتويج الإبداعي في مسيرة الشاعر الطويلة من نحو والكشف عن أعماق العلاقة الجدلية بين الذات ونقيضها في صراع النفس مع الموت ومن هنا؛ فإن توظيف الأساطير القديمة في الجدارية يعبر عن وعي ثقافي لدي درويش؛ ذلك أن كافة الأساطير التي سيتم استحضارها نمت وترعرعت في سياق صراع الإنسان مع الموت فأسطورة ادونيس أو تموز أو جلجامس أو انكيدو كلها

(١) الأسطورة والتراث: ٣٣.

(٢) الأعمال الجديدة الكاملة: ٥٠.

ذات علاقة بقضية البعث، أو الموت ولكنها في الجدارية ستندغم مع النسق التعبيري، وتشكل وحدة بناء متكاملة تتحول في بعض الأحيان إلى حكمة كونية خالدة:"

لم يبلغ الحكماء غربتهم/ كما لم يبلغ الغرباء حكمتهم/ ولم نعرف من الأزهار غير شقائق النعمان "(١)

فشقائق النعمان تشير إلى دم أدونيس المتخثر عندما جرحه الخنزير البري، كما ورد في حكاية الشاعر الرماني (أوفيد)،

أما طائر الفينيق فيأتي حضوره منسجما مع فكرة الانبعاث من العدم؛ حيث يقول: "سأصير يوما طائرا/ وأسل من عدمي/ وجودي كلما احترق الجناحان/ اقتربت من الحقيقة، وانبعثت من الرماد"(٢).

أما التألق الأسطوري في الجدارية فيأتي من خلال استحضار أسطورة الملك السومري جلجامش الذي حكم في حدود ٢٦٥٠ق / م وكان بطلا عظيما، وصاحب إنجازات عظيمة، ولا يخفى على القارئ ما تحمله هذه الأسطورة من دلالات تخدم النص الدرويشي في فكرة البحث عن الخلود؛ فملحمة جلجامش عالجت قضايا إنسانية عامة مثل مشكلة الحياة والموت وما بعد الموت والخلود، ومثلت تمثيلا بارعا مؤثرا ذلك الصراع الأزلي بين الموت والفناء المقدرين، وبين إرادة الإنسان المغلوبة المقهورة في محاولتها التشبث بالوجود، والبقاء، والسعي وراء وسيلة الخلود؛ أي أنها تمثل التراجيديا الإنسانية العامة المتكررة.

ولا بد هنا من الإشارة إلى القيمة الإبداعية في استحضار الشخصيتين معا شخصية انكيدو و جلجامش"؛ فإذا كان جلجامش قد أخفق في تحقيق آماله في الخلود بسبب

---

(١) الأعمال الجديدة الكاملة: ٤٤٩.

(٢) الأعمال الجديدة الكاملة: ٤٤٥.

استئثار الآلهة به إلا أنه استطاع أن يخلد بآثاره فيبقى ذكره ما بقي الدهر، وهذا ما تريد أن تقوله الجدارية بل هذا ما يريد أن يقوله درويش الباحث عن تتويج خالد لمآثره الإبداعية:

كم من الوقت/ انقضى منذ اكتشفنا التوأمين الوقت/ والموت الطبيعي المرادف للحياة؟/ ولم نزل نحيا كأن الموت يخطئنا،/ فنحن القادرين على التذكر قادرون/ على التحرر سائرون على خطى/ جلجامش الخضراء من زمن إلى زمن/"[1].

٣ الشخصيات التاريخية

إذا كانت الأسطورة قد حررت الشعر من طاقته المحدودة، وحلقت به في عالم تخيلي بعيد الدلالة؛ فإن الارتداد إلى الماضي البعيد- بوعي من الأديب- يعيد ترتيب الحلقات الإبداعية وفق فلسفة تنأى عن الواقعي المضطرب، وتؤسس لعلاقة تشابكية مع الماضي أكثرض رسوخا ووثوقية؛ ذلك أن استدعاء الشخصيات الأدبية في النصوص الحديثة« يجعل النص ذا قيمة توثيقية يكتسب بحضورها دليلا محكما وبرهانا مفحما على كبرياء الأمة التليد، وحاضرها المجيد، أو حالات انكسارها الحضاري، ومدى انعكاسه على الواقع المعاصر، أو بمعنى آخر يستلهم الشاعر أوجه التشابه بين أحداث الماضي ووقائع العصر وظروفه إن سلبا أو إيجابا، وهو في هذا كله يطلق العنان لخياله لكي يكشف عن صدى صوت الجماعة، وصدى نفسه في إطار الحقيقة التاريخية العامة التي يبحث عنها، أو الموضوعات التاريخية الكبرى التي تشكل حضورا بارزا في تاريخ الأمة دون الخوض في جزئيات صغيرة"[2].

والمتابع للنص الدرويشي في رحلته الطويلة منذ" أوراق الزيتون" حتى "لا أريد لهذه القصيدة أن تنتهي" يجد عالما زاخرا من الأعلام والحوادث التاريخية التي تشكل

---

(١) الأعمال الجديدة الكاملة :٥١٢.

(٢) ديوان عبد الوهاب البياتي: ج٢، ٢٦.

سمتا بارزا في هيكلة شعره المعماري، وقد امتزج ذلك كله بثقافة كونية واسعة وظفت خدمة للنص؛ فقد حضرت الأندلس، وحكايات الهنود الحمر، والرومان، والسومريون، والكنعانيون، وغيرهم ليشكل الشاعر من هذه المادة التاريخية صيغة للتعبير غير المباشر عن حكاية الفلسطينيين الخارجين من الأندلس آو من فردوسهم المفقود.

والجدير بالذكر أن حضور الشخصية التاريخية غالبا ما ينصهر في النسق التعبيري الدرويشي، ليصبح جزءا من فكرة يتقنع بها الشاعر آو يسوقها على لسان شخصياته دون أن ينحصر النص في الشخصية ذاتها.

ولعل ديوان" أحد عشر كوكبا" يصلح أنموذجا لاستحضار التاريخ وتوظيفه توظيفا يخلق رؤية تفسيرية لحكاية الفلسطينيين من خلال رواية حكايات الآخرين بطريقة تنأى عن العاطفي المباشر، وتغوص عميقا في أغوار التجربة البشرية بحثا عن تعانق دلالي رفيع يكشف عن حقائق الواقع بعيدا عن التزييف الإعلامي المقصود، وهنا تتجلى صورة العرب الخارجين من الأندلس في قصيدة "أنا واحد من ملوك النهاية" من ديوان" أحد عشر كوكبا" على آخر المشهد الأندلسي وصورة الهنود الحمر في خطبة الهندي الأحمر ما قبل الأخيرة أمام الرجل الأبيض، لتمثل الأرضية الأولى لما أراد الديوان قوله.

فقد تجلت صورة أبي عبد الله محمد الثاني عر الملقب بأبي عبد الله الصغير، وهو آخر ملوك الأندلس المسلمين الملقب بالغالب بالله حيث كان ملكا على غرناطة من بني نصر من ملوك الطوائف، واستسلم ل فرديناند وإيزابيلا في الثاني من يناير في شكله المأساوي المختصر لحكاية الهزيمة.

" وأنا واحد من ملوك النهاية/ أقفز عن فرسي في الشتاء الأخير/ أنا زفرة العربي الأخيرة/ لا أطل على الآس فوق سطوح البيوت"[١].

وإذا كان النص قد بدأ من خلال رسم معالم شخصية آخر ملوك الطوائف الذي يرفض أن يطل من فوق السطوح بعد أن تسربلت به فرس التاريخ فخر صريعا؛ فلا قمر لغرناطة بعد اليوم فإن امتدادات النص ستفتح بوابة المشهد التصوري على التاريخ القديم؛ حيث:

" سترفع قشتالة تاجها / فوق مئذنة الله/ أسمع خشخشة للمفاتيح/ في باب تاريخنا الذهبي "[٢].

إذا هي إعادة قراءة تاريخ الأندلسيين الخارجين من الأندلس، ومحاولة ذكية لتشكيل معادلة كونية ومظلة معرفية لطبيعة الصراع ذي البعدين التاريخي والإنساني؛ حيث يلعب الماضي دوره بوصفه مرآة للحاضر تضيء صورة العرب الخارجين من الأندلس, وهزيمة الحاضر المدوية، وتختلط الفاجعة بالأمل بذكرى الفردوس الأندلسي الفلسطيني المفقود:

" الكمنجات تبكي مع الغجر الذاهبين إلى الأندلس/ الكمنجات تبكي على العرب الخارجين من الأندلس/ الكمنجات تبكي على زمن ضائع لا يعود/ الكمنجات تبكي على وطن ضائع قد يعود"[٣].

وإذا كانت الأندلس تمثل فردوس العرب المفقود، ومجدهم التليد البائد، وتشبه فلسطين في محنتها فإن استحضارها في المشهد الشعري الحديث يقع في مكانه،

---

(١) محمود درويش الأعمال الأولى: ج ٣، ٢٧٧.

(٢) محمود درويش الأعمال الأولى: ٢٧٨.

(٣) محمود درويش الأعمال الأولى: ٢٩.

ولكن، سرعان ما يلتفت الشاعر إلى مشهد آخر ذات دلالات إنسانية كونية في تجربة البشرية مع الظلم والإرهاب؛ مشهد الهنود الحمر وهم يقتلعون من أرضهم على يد الغزاة الأوروبيين؛ ولعل هذا الحدث التاريخي الجديد نسبيا يعيد تفاصيل الماضي ويجعل القضية الفلسطينية قضية كونية علما بأن اللاعب في الأندلس هو نفسه من قام بعملية التطهير العرقي في القارة الجديدة.

ودرويش يكشف عن سر استعارته لهذه الشخصية حين يضع عبارة الهندي الأحمر بين مزدوجتين؛ ليحمل هذه العبارة قيمة رمزية ربما دلت على الهندي الأحمر الفلسطيني الذي يسحق، ويشرد بنفس الطريقة على يد الجنس الآري نفسه.

وإذا كان هذا الندب قد تشكل من فاجعة عربية صرفة، فإن خطبة الهندي الأحمر تمثل بعدا كونيا في مأساة الفلسطينيين، ينفتح النص معها على جرح نازف ثقيل:

" هل قلت موتي/ لا موت/ فقط تبديل عوالم سياتل زعيم دواميش"[١].

إن إعادة صياغة التاريخ الفلسطيني الحديث من خلال خطبة الهندي / الفلسطيني تكشف عن حجم الكارثة الاحتلالية، وتمتد بالأفق الدلالي بعيدا ليطال العمق الاستراتيجي لبشاعة المحتل.

ويأتي حضور الطبيعة كدليل قوي على إفساد المحتل، وتدميره، ويبدد مقولات التعمير والإصلاح، وأنه حضاري قادر على حفظ الناس وحمايتهم.

ثم إن الزمن له منطقه، فالحاضر المستبد يصبح غدا من مخلفات الأمس، وتستعيد الذاكرة قوتها في إشارة واضحة بحيلولة بقاء الحال على ما هو عليه؛ فهناك كوة من أمل ولو بعد حين:

---

(١) محمود درويش الأعمال الأولى: ٢٩٥.

" سيمضي زمان طويل ليصبح حاضرنا ماضيا مثلنا / سنمضي إلى حتفنا أولا/ سندافع عن شجر نرتديه"[1].

وفي سياقات أخرى تتجلى شخصيات كبار الشعراء من أمثال امرئ القيس، والمتنبي، والمعري، وطرفة وغيرهم، ويأتي استحضارها غالبا في سياق تناول درويش لسيرته الذاتية؛ فدرويش الباحث عن التتويج الإبداعي يجد في سيرة العظماء قبسا يسند به ما تصبو إليه نفسه؛ فقد استثمر درويش في جداريته محور الغربة في حياة امرئ القيس ووظفه في نصه بشكل موفق؛ يقول درويش:

"يا اسمي سوف تكبر حين أكبر /سوف تحملني وأحملك/ الغريب أخ الغريب[2].

وفي موضع آخر يعود درويش لاستحضار شخصية امرئ القيس؛ يقول:

" كلابنا هدأت وماعزنا توشح بالضباب على التلال / وشج سهم طائش وجه اليقين/ تعبت من لغتي تقول ولا تقول/ على ظهور الخيل ماذا يصنع الماضي بأيام امرىء القيس الموزع/ بين قافية وقيصر"[3].

وفي مشهد أخر يطل درويش من عل على شخصية ثانية كان لها حضورها الواضح في تاريخ الشعر العربي، وبصمتها الجلية في الحديث عن فلسفة الحياة والموت؛ فيقول:

" رأيت المعري يطرد نقاده من قصيدته/ لست أعمى لأبصر ما تبصرون/ فإن البصيرة نور يؤدي إلى عدم....... / أو جنون[1].

---

(١) محمود درويش الأعمال الأولى :٣٠٧.

(٢) الأعمال الجديدة الكاملة: ج١/ ٤٤٨.

(٣) الأعمال الجديدة الكاملة: ج١/ ٥٠٤.

أما شخصية طرفة بن العبد فقد جاء حضورها ملازما لفكرة الصراع مع للموت، ومن هنا فقد كان لقاؤهما حوارا مع الموت:

" أيها الموت انتظرني خارج الأرض/ انتظرني في بلادك ريثما أنهي/ حديثا عابرا مع ما تبقى من حياتي/ قرب خيمتك/ انتظرني ريثما أنهي قراءة طرفة بن العبد"[٢].

٤ شخصيات القناع

القناع تقنية حديثة عبرت إلى القصيدة الحديثة عبر تأثر المحدثين بنماذج الشعر العالمي، وخصوصا ما له علاقة بالجانب الدرامي فيه؛ فقد بدأ الالتفات إلى تقنية القناع مع ظهور الحركة التموزية في الشعر العربي الحديث لدى خليل حاوي وأدونيس والسياب ويوسف الخال وجبرا إبراهيم جبرا، وقد كان لفكرة المعادل الموضوعي أثرها الواضح في هذه التقنية؛ حيث لجأ الشاعر العربي بتأثير من ذلك إلى موضعة عواطفه أي جعلها موضوعية، وكان سبيله إلى ذلك إيجاد تميز بين أنا الشاعر والأنا الفنية"[٣]، ومن هنا، فإن قصيدة القناع تعد ميلادا جديدا لتناقح ثنائي بين الثقافتين العربية والأوروبية تناقحا يتمثل بجيل رواد الحداثة من جهة، والمصادر الانجلو سكسونية من جهة أخرى.

والعرب لم تعرف القناع كتقنية إلا أنها عرفته ضمن فن التمثيل"؛ حيث كان الممثل الهزلي السماجة الذي يقوم بمحاكاة حركات الناس، وتقليد أصواتهم يلبس قناعا وورد في الموسوعة البريطانية أن القناع Mask يرتبط بمصطلح الشخصية الدرامية، وأن الأصل اللاتيني للمصطلح هو Persona الذي كان يضعه الممثل على وجهه أثناء تمثيله.

---

(١) الأعمال الجديدة الكاملة: ج١/ ٤٦٤.

(٢) الأعمال الجديدة الكاملة: ٤٨١.

(٣) تقنية القناع، دلالات الحضور والغياب: ٧٤.

أما في الاصطلاح النقدي الحديث فإن القناع هو ما يتخذه الشاعر المعاصر ليضفي على صوته نبرة موضوعية شبه محايدة تنأى به عن التدفق المباشر للذات دون أن يخفي الرمز المنظور الذي يحدد موقف الشاعر من عصره، وغالبا ما يتمثل رمز القناع في شخصية من الشخصيات تنطق القصيدة بصوتها، وتقدمها تقديما متميزا يكشف عالم هذه الشخصية في مواقفها أو هواجسها أو علاقتها بغيرها؛ فتسيطر هذه الشخصية على قصيدة القناع، وتتحدث بضمير المتكلم إلى درجة يخيل إلينا أننا نستمع إلى صوت الشخصية، ولكننا ندرك شيئا فشيئا أن الشخصية في القصيدة ليست سوى قناع ينطق الشاعر من خلاله فيتجاوب صوت الشخصية المباشر مع صوت الشاعر الضمني تجاوبا يصل بنا إلى معنى القناع في القصيدة" (١).

والقناع تقنية فنية ليست مقصودة بذاتها، ولكنها توظف لتؤدي دورا تتطلبه القصيدة، وإن كان يمثل حالة من التماهي أو التلبس بشخصية أخرى تختفي فيها شخصية الشاعر وتنطق خلال النص بدلا منه.

ولعل شخصية المتنبي من أكثر الشخصيات التي تقنع بها شعراء الحداثة، ومنهم درويش، والسر في ذلك كما اعتقد يكمن في مدى استجابة هذه الشخصية للتجربة الدرويشية، وذلك عبر محاولة تصوير الذات من خلال مرآة الآخر.

ويبدو لي أن الطموح الدرويشي توقف كثيرا أمام قامة المتنبي فحاكاها بقيمها الإبداعية والنفسية مع العلم أن توظيف درويش لأحداث الماضي ورموزه في دواوينه الأولى حتى ديوان" أعراس" الصادر سنة ظل توظيفا إشاريا ضمن الإلماعة، والالماعة عبارة عن إشارة عابرة في القصيدة إلى شخصية أو حادثة أو أسطورة أو عمل أدبي بهدف استدراج مشاركة القارئ واستدعائها باعتبارها تجربة تتكئ على معرفة مشتركة.

---

(١) أقنعة الشعر المعاصر: ١٢٣.

ولعل النماذج التي تناولتها في الصفحات السابقة تصلح لذلك من نحو توظيف طرفة ولبيد وامرئ القيس في مقاطع محددة من قصائد الشاعر.

ولكن تحولا ملحوظا في استخدام الشاعر لتقنية القناع بكثافة برز بشكل واضح في دواوينه الأخيرة بعد حصار بيروت؛ حيث بدأ الشاعر باستخدام قناع المتنبي في قصيدته " رحلة المتنبي إلى مصر" ضمن ديوانه" حصار لمدائح البحر"، كما سنراه يستخدم قناع أوديب في قصيدته" أوديب" ضمن ديوانه" هي أغنية هي أغنية"، ويستخدم قناع يوسف عليه السلام في قصيدته" أنا يوسف يا أبي" ضمن ديوانه" ورد أقل" ،ثم يستخدم قناع أبي عبد الله الصغير في قصيدته" أحد عشر كوكبا" على آخر المشهد الأندلسي ضمن ديوانه" أحد عشر كوكبا"[١].

وسضيقف البحث على هذه الشخصية من خلال قصيدة" رحلة المتنبي إلى مصر" وسيجعلها مثالا لشخصية القناع وهي إحدى قصائد مجموعة درويش" حصار لمدائح البحر"، وقد كتبت هذه المجموعة أو معظمها في ظل الأحداث الدامية التي عايشها درويش نفسه في حصار بيروت الشهير، وخروج المقاومة إلى التيه ولا علاقة لهذه القصيدة بالفترة التي قضاها درويش في مصر في أواخر الستينات، وعمل فيها ثم خرج سريعا بعد أقل من عامين؛ إلا أن التجربة السابقة لم تكن- في رأيي- سببا كافيا لهذه المحاكاة إضافة إلى أن استحضار تاريخ صدور الديوان يشير إلى رحلة درويش خارج بيروت لا إلى مصر، ولعل أولى مبررات هذا الاستحضار التاريخي لهذه الشخصية تقع في ذلك الجانب التشابهي بين تجربة المتنبي في مصر، وتجربة درويش وشعبه بعد الطرد من لبنان؛ حيث الخروج المزدوج تاريخيا وجغرافيا إلى حالة من الغربة والضياع بعد انفضاض الأهل عنهما؛ فقد ترك المتنبي حلب مرغما رغم عشقه لها ولأميرها، ودرويش يرغم على الاقتداء بخطوات جده رغم حبه لبيروت، لكن متنبي القصيدة

---

(١) قصيدة القناع: قراءة في قصيدة" رحلة المتنبي إلى مصر" لمحمود درويش: ٢٥٣.

يخضع لكثير من الانزياح والتحول؛ فلقد أخذ درويش هذه الخامة مدركا خصوصيتها وإمكاناتها الطبيعية ولكنه اشتغل عليها كنحات ماهر"(١).

وعلى الرغم من أن عنوان القصيدة جاء واضحا ومباشرا؛ إلا أن نصها حلق بعيدا في عوالم فلسفية، وتجليات رمزية، صرفته عن سذاجة الدلالة الأولية التي يفترضها العنوان من خلال تركيبته الرباعية؛ حيث تنفتح القصيدة على حكمة فلسفية، وتكثيف دلالي قائم على الإيجاز والمزاوجة بين أسلوبي الحصر والتوكيد:

" للنيل عادات وإني راحل(٢)

ولا يقع التكثيف الدلالي من خلال الإيجاز اللفظي فقط، ولكن التكرار الملازم لهذه العبارة حتى نهاية القصيدة سيعطيها قيمة إضافية في ربط جزيئات النص، وتحويره تحويرا رمزيا، وستمد هذه اللازمة القصيدة بالنفس الملحمي؛ فهي تفصل بين الأجزاء وتصل بينها في الوقت نفسه؛ بمعنى أنها تفصل لإفادة انتهاء مسرودية ذات معنى جزئي، وتصل بين المسروديات كلها صوتيا لإكساب النص بناءه المعماري العام، لكن التقنية الدرامية الأكثر تأثيرا في جماليات النص تعود إلى القناع، واستخدام المنولوج الدرامي؛ حيث يتم إنجاز هذا الحديث بضمير المتكلم، وبذلك تسيطر هذه الشخصية المتحدثة على قصيدة القناع وتتحدث بضمير المتكلم إلى درجة يخيل إلينا معها أننا نستمع إلى صوت الشخصية، ولكننا ندرك شيئا فشيئا أن القصيدة ليست سوى قناع ينطق الشاعر من خلاله؛ فيتجاوب صوت الشخصية المباشر وصوت الشاعر الضمني تجاوبا يصل بنا إلى معنى القناع في القصيدة"(٣).

أما جمالية القيمة الرمزية فتنبع من الشخصية التاريخية، رمز التجربة المحورية، وبحضور متعلقاتها، وظروفها التاريخية التي تأخذ في بعض مقاطع النص البعد الرمزي، وأما الموضوعية فتكمن في

(١) أبو الطيب المتنبي في الشعر العربي المعاصر:٤٧.

(٢) حصار لمدائح البحر: ٣٧.

(٣) أقنعة الشعر المعاصر: ١٢٣

الجدلية القائمة بين الحضور والغياب في علاقة صوت الشاعر بصوت الشخصية التاريخية، دون أن يلغي أحدهما الآخر، وهذا يضفي على القصيدة صبغة الموضوعية[١].

بعد هذا الإدهاش في عبارة الافتتاح تبدأ رحلة السرد من خلال تقنية الارتجاع الزمني ليلتقي درويش مع المتنبي، مستعيرا صوته الحكائي لتبدأ مناجاة الذات عبر تيار الوعي أو المونولوج الداخلي: أمشي سريعا في بلاد / تسرق الأسماء مني/ قد جئت من حلب وإني / لا أعود إلى العراق/ سقط الشمال فلا ألاقي غير هذا الدرب / يسحبني إلى نفسي ومصر[٢].

إذا هي رحلة المسير من حلب، وبداية التشكيل الدرامي للتناص التاريخي بين رحلتين:

" كم اندفعت إلى الصهيل/ فلم أجد فرسا وفرسانا/ وأسلمني الرحيل إلى الرحيل/ ولا أرى بلدا هناك/ ولا أرى أحدا هناك/ الأرض أصغر من مرور الرمح في خصر نحيل/ والأرض أكبر من خيام الأنبياء/ ولا أرى بلدا ورائي/ لا أرى أحدا أمامي[٣].

هذا هو المتنبي الخارج من حلب باتجاه مصر؛ فأين هو درويش الخارج من بيروت؟ المقطع السابق يصدق عليهما، ويختصر المسافة، ويدمج التاريخ في زمن كتابي مكثف؛ فكلاهما خرج من الشام بيروت / حلب متجهين إلى الجنوب تونس / مصر، والمنافذ التي سدت في وجه المتنبي الذي لم يستطع الرجوع إلى الوطن / العراق، لأنه هجا البويهيين؛ ليست بعيدة عن المنافذ التي سدت في وجه درويش الفلسطيني، وكلاهما كذلك مشرد، دائم الترحال لا يستقر على حال من القلق، ويعاني وضعا سياسيا اجتماعيا مشابها لوضع الآخر إلى حد كبير[٤]:

"وطني قصيدتي الجديدة/

أمشي إلى نفسي، فتطردني من الفسطاط/ كم ألج المرايا/ كم أكسرها/ فتكسرني"[٥].

هذه الغربة المصيرية، والقلق الوجداني المهيب، يولد فلسفة كونية تتجاوز الحالي، وتتعانق مع آفاق أكثر بعدا وإثارة، ومن هنا ستنداح الدلالة عبر مساحات واسعة تفضي إلى بنية درامية تتفاعل مع

---

(١) قصيدة القناع: قراءة في قصيدة" رحلة المتنبي إلى مصر" لمحمود درويش: ٢٥٧.

(٢) حصار لمدائح البحر:٣٧.

(٣) حصار لمدائح البحر: ٣٨.

(٤) قصيدة القناع: قراءة في قصيدة" رحلة المتنبي إلى مصر" لمحمود درويش: ٢٦٠.

(٥) حصار لمدائح البحر: ٣٨.

السرد في حوار داخلي، توجهه جملة من القيم الرمزية والفلسفية والعجائبية، تصبح الدول معها كالهدايا، وسبايا الحروب تفترس السبايا.

وإذا كان الشاعر يرى الضفاف فلا دليل بذلك على وجود النهر، تلك هي العدمية أو الضبابية أو نهاية الصدمة في ظل المفارقة!

" أرى فيما أرى دولا توزع كالهدايا/ وأرى السبايا في حروب السبي تفترس السبايا/ وأرى انعطاف الانعطاف/ أرى الضفاف/ ولا أرى نهرا فأجري/ وطني قصيدتي الجديدة/ كيف أدري أن صدري ليس قبري"[١].

وهنا يدرك المتنبي الجديد" درويش" أنه جاء على غير ميعاد، ووقع في شباك القدر، فلات حين مناص:

" لا الحب ناداني/ ولا الصفصاف أغراني بهذا النيل / كي أغفو / ولا جسد من الأبنوس / مزقني شظايا "[٢].

إذا بيروت النازفة هي مصر درويش الجديدة؛ مصر أخرى غير التي يعرفها ويحبها؛ إنها مصر كافور، مصر التي أخرجته من حربه:

"والنهر لا يمشي إلي فلا أراه/ والحقل لا ينضو الفراش على يدي فلا أراه/ لا مصر في مصر التي أمشي إلى أسرارها/ فأرى الفراغ/ وكلما صافحتها شقت يدينا بابل/ في مصر كافور وفي زلازل"[٣].

ولا بد أن يعلو صوت النحيب، ويتمطى صلب الأسى ليصل السرد ذروة التشويق؛ فيزفر الشاعر زفرته:

"حجر أنا/ يا مصر هل يصل اعتذاري/ عندما تتكدسين على الزمان الصعب أصعب منه؟/ خطوي فكرتي ودمي غباري" [٤].

إنه اعتذار غريب، اعتذار بعد انتكاسة في زمن عصيب:

"هل تتركين النهر مفتوحا لمن يأتي/ ويهبط من مراكبه إلى فخذين من عاج وعرش"[٥].

(١) حصار لمدائح البحر: ٣٩.

(٢) حصار لمدائح البحر: ٤٠.

(٣) حصار لمدائح البحر: ٤١.

(٤) حصار لمدائح البحر: ٤١.

(٥) حصار لمدائح البحر: ٤١.

وقبل أن تسكن عواصف العتاب عنده يرتد في عاطفة جياشة إلى عالمه الفلسفي، عالم الحكمة:
"بلاد كلما عانقتها فرت من الأضلاع/ لكن كلما حاولت أن أنجو من النسيان فيها/ طاردت روحي/ فصارت كل أرض الشام منفى"(١).

وتشتد البنية الدرامية تلاحما عندما تجتمع الذاتان المتعانقتان: ذات الشاعر مع قناعه، فيودع درويش صاحبه، وينسلخ عنه، ويوجه الخطاب لصاحبه، ليصل إلى حكمة بيت المتنبي الرشيد في الحديث عن الصراع الطبقي:
" وإلى اللقاء إذا استطعت/ وكل من يلقاك يخطفه الوداع/ والقرمطي أنا/ ولكن الرفاق هناك في حلب أضاعوني وضاعوا/ والروم حول الضاد ينتشرون/ والفقراء تحت العناد ينتحبون/ والأضداد يجمعهم شراع واحد"(٢).

ثم ينغلق النص بأسئلة يشهرها الشاعر:
" الآن أشهر كل أسئلتي
وأسال: كيف أسأل؟ / والصراع هو الصراع/ والروم ينتشرون حول الضاد/ لا سيف يطاردهم هناك ولا ذراع/ كل الرماح تصيبني/ وتعيد أسمائي إلي/ وتعيدني منكم إلي/ وأنا القتيل القاتل؟(٣).

٥ الشخصيات الدينية

تأتي علاقة الشعر بالدين من خلال ذلك التعانق التاريخي بينهما، فالأمر مرتبط بالنشأة الأولى سواء لدى اليونانيين- في الملاحم التي تغص بالآلهة وأشباه الآلهة- أو عند العرب الجاهليين الذين قرن الإبداع الشعري عندهم بفكرة الإلهام القائمة على الوحي الشيطاني، بل" إن القصيدة التي أبدعت قبل ظهور الإسلام توصف بأنها جاهلية.

(١) حصار لمدائح البحر: ٤٣.
(٢) حصار لمدائح البحر: ٤٥.
(٣) حصار لمدائح البحر: ٤٧.

ووصفها بالجاهلية راجع إلى ذلك الموقف العقدي الذي تتبناه، سواء في بنيتها السطحية، أو بنيتها العميقة.

ومع أن العلاقة بين الفن والدين حساسة جدا، ودقيقة إلى الحد الذي يجعل سؤال استحضار النص الديني في الشعر أو غيره، والتناص معه من الجدليات المقلقة، التي لم تهدأ عواصفها، ولم تقنن مبادئها، فما زالت أعمال محفوظ ودرويش، وادونيس، وغيرهم تثير جدلا واسعا في الأوساط الثقافية؛ وذلك بسبب اتكائها بشكل مباشر وصريح على نصوص دينية ذات قداسة عظيمة، مع أن استلهام النص الديني ليس واحدا عند مستخدميه؛ فمنهم المقتبس الذي يجد في النص سندا عقديا، ومنهم المشكك المحرف المنطلق من فكره الإلحادي، هادما- به- شرف العقيدة، بانيا(صرح) الجحود، ومنهم الساخر المناقض الذي يلوي عنق النص ويحوره، ويتعامل معه كما يتعامل مع أي نص آخر خالعا عنه قداسته.

وأحيانا يأتي الاستخدام الديني مطية لتمرير الأفكار السياسية في معارك المثاقفة؛ لأن الشاعر يريد أن يحشد لنصه كل أدوات التأييد، ويحمله بطاقات إشعاعية لا يردها وعي المتلقي، ويبدو لي أن تنامي المد الإسلامي، وبروز خطابه الفكري كطرف نقيض للصوت العلماني قد أكره بعض الشعراء على ركوب موجة الديني في محاولة لشحن طاقاتهم الفكرية بما يلزم في فن الحوار أو المجابهة.

وأحيانا يعبر الموروث الديني ساحة الاستعمال الأدبي من خلال سؤال العلاقة؛ أي العلاقة مع الموروث وهي" إحدى أسئلة النهضة والتقدم التي تضع الموروث على محك النقاش ما بين نظرة تطرح تجاوزه والمضي قدما، وأخرى ترى فيه الأكمل والأمثل والهوية الحضارية، ونظرات أخرى توفيقية تميل إلى الاعتداد الواضح بجوانب

هذا التراث: العقلية ، والعلمية، والسياسية التي تفتح أمام الدارسين أبواب البحث في أشكال الوعي بهذا التراث"(١).

ويبدو لي أن الأثر الديني في شعر درويش ينبع من رغبة درويش في الوصول بالنص الشعري إلى أقصى طاقاته الدلالية، من خلال ذلك المخزون الثقافي الذي يتحرك به درويش بوعي، دون أن يقع تحت تأثيره العقدي؛ وهنا تجدر الإشارة إلى أن درويشا تعامل مع النص الديني كموروث إنساني أدبي، لا باعتباره كلاما مقدسا نزل تشريعا وتعبيدا للبشر

ويأتي حضور الشخصيات الدينية في شعر درويش كدوال رمزية يعاد تشكيلها خدمة للنص الدرويشي المنتج، والتحرك من خلالها ضمن تقنيات الالماع، أو القناع، أو التناص معها، وقد شملت هذه الرموز الأديان الثلاث: الإسلام، واليهودية، والمسيحية، بل تجاوزتها أحيانا إلى الموروث الوثني.

ودرويش لم يعتمد رواية واحدة بل ربما اتكأ على روايتين مختلفتين في الشخصية الواحدة؛ فيأخذ مثلا قبسا من القران ثم يعود إلى التوراة، أو الإنجيل ليكمل الحكاية من منظورها الآخر، وأحيانا يتجاوز النص الديني ويحوره بما يخدم فكرته.

وتأتي شخصية يوسف عليه السلام لتشكل دالا رمزيا بعلاقة الفلسطينيين بمن حولهم بينما تتحول شخصية أيوب عليه السلام إلى بؤرة لتشكيل دال الصبر والتضحية في التجربة الفلسطينية، أما آدم عليه السلام فهو وذريته أصحاب الخطيئة والهبوط السفلي نحو الكدح، والشقاء، بينما حضرت صورة المسيح عليه السلام كرمز للتضحية والمعاناة، ولا أجد لشخصية المصطفى صلى الله عليه وسلم بروزا واضحا في شعره إلا من خلال حالات قليلة وباهتة من نحو استدعائه عليه الصلاة والسلام كنبي العرب ليخلصه من ظلم اليهود.

---

(١) توظيف التراث في الرواية الأردنية المعاصرة: ٣٦١.

ومن النساء تبدو شخصية هاجر شخصية رمزية تشير إلى حالة التشريد والتهجير.

وعند تناول هذه الشخصيات في شيء من التفصيل يجد الباحث درويشا يستدعي شخصية أيوب عليه السلام معتمدا على النص التوراتي موظفا له توظيفا رمزيا متكئا على قصة البلاء التي مسته، ثم ما كان من أيوب من صبر على ذاك البلاء فلم يشك شيئا مما حل به:

" يوم كان الإله يجلد عبده/ قلت يا ناس نكفر/ فروى لي أبي وطأطأ زنده/ في حوار مع العذاب/ كان أيوب يشكر خالق الدود والسحاب"[1].

واضح جدا أن الحضور الديني في هذه القصيدة لم ينطلق من انتماء عقدي، بل انطلق بوعي درويشي مسبق لآلية استلهام هذه الظاهرة باعتبارها رمزا دلاليا لا غير فإذا كان أيوب الأول يمثل رمزا للصبر على الشدائد والآلام؛ فإن أيوب الثاني الفلسطيني هو أيوب الرفض والانتقام إنه أيوب بلا اسم لأنه في رأي درويش فقد أرضه فلم تعد أرضه التي ربته باليدين؛ لذا سيصيح أيوب الفلسطيني متقمصا شخصية أيوب الأول:

لا تجعلوني عبرة مرتين/ أيوب صاح اليوم ملء السماء/ لا تجعلوني عبرة مرتين!"[2]

أما شخصية آدم- عليه السلام- فقد استحضرها درويش بطريقة خلط فيها بين الرواية القرآنية والرواية التوراتية، ثم أعاد تشكيلها ليخرجها وفق رؤيته الخاصة " إذ رأى درويش في هذا الرمز انتصار الإنسان على كل المخلوقات لما يمتلكه من قوة خارقة لا تستطيع باقي المخلوقات امتلاكها"[3].

---

(١) ديوان محمود درويش: ١٤٥.

(٢) ديوان محمود درويش: ٣٥٧.

(٣) الأثر التوراتي في شعر محمود درويش: ٥٣٦.

وعند التأمل في النص الدرويشي، فإن عقد مقارنة بين خروج درويش من بيروت وخروج آدم عليه السلام من الجنة فيه تحد واضح لمعيار الصدق الفني في التصوير الأدبي؛ ذلك أن عاطفة درويش المفعمة باليأس لن تتساوق مع عاطفة آدم المفعمة بالخشية والتقوى والحسرة التي غمرت آدم عليه السلام بعد تلقيه إشارة الخروج من الجنة إثر الخطيئة التي عبر عن أثرها القرآن بقوله:

فدلاهما بغرور ۚ فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة ۖ وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين [الأعراف: ٢٢].

فهل كان خروج درويش من بيروت كخروج آدم من الجنة؟ يقول درويش:

"لست آدم كي أقول خرجت من بيروت منتصرا على الدنيا/ ومنهزما أمام الله"(١).

درويش يحاول تقديم آدم عليه السلام باعتباره رمزا للقوة والانتصار والمقاومة وأن وجوده على الأرض محاولة أخرى للخلود بعد أن واجه عملية النفي في السماء على حد تصور درويش:

هل تريد الرجوع إلى ليل منفاك/ في شعر حورية أم تريد الرجوع/ إلى تين بيتك / لا عسل جارح للغريب/ هنا أو هناك / فما الساعة الآن؟/ ما اسم المكان الذي نحن فيه؟/ وما الفرق بين سمائي وأرضك/ قل لي ما قال آدم في سره/ هل تحرر حين تذكر/ قل أي شيء يغير لون السماء الرمادي/ قل لي بعض الكلام البسيط

/ الكلام الذي تشتهي امرأة/ أن يقال لها بين حين وآخر"(٢).

(١) حصار لمدائح البحر: ١٧٢.

(٢) الأعمال الجديدة الكاملة: ج٢/٨٢.

أما يوسف عليه السلام فقد وظفه درويش غير مرة وتقنع به في قصيدة كاملة هي قصيدة" أنا يوسف يا أبي" من ديوان ورد أقل"؛ حيث جاء حضوره رمزا على الوحدة، والضعف وعند الرجوع إلى تلك القصيدة فإن العبارة الشعرية في قصيدة" أنا يوسف يا أبي" ستفتح أبوابها على نداء مفعم بالشكوى، وموجه للأب دون الأخوة، ويتخذ المدلول شكلين متفاوتين تفرضهما العبارة الرمزية؛ من خلال أفق التوقع لتحديد ماهية المسكوت عنه؛ مما يثير أسئلة عاصفة في ذهن المتلقي فدرويش يتوارى خلف الشخصية ليقول كل ما يريد ويؤسس شكلا آخر من أشكال الحضور يتسم بكثير من الغموض والخفاء:

أنا يوسف يا أبي/ يا أبي، إخوتي لا يحبونني/ لا يريدونني بينهم يا أبي/ يعتدون علي ويرمونني بالحصى والكلام/ يريدونني أن أموت لكي يمدحوني/ وهم أوصدوا باب بيتك دوني/ وهم طردوني من الحقل/ هم سمموا عنبي يا أبي/ وهم حطموا لعبي يا أبي[(١)].

ولم يأت الغموض من طبيعة اللغة؛ فاللغة سهلة واضحة كما ترى غير أن القناع الذي تقنع به درويش فتح النص على دلالات متعددة؛ فالكتابة لم تعد نقلا للنص، أو تحويرا له، بل صياغة تاريخية لبيان سياسي من يوسف الفلسطيني إلى النظام العربي؛ حول العلاقة مع الأخوة الأعداء، أشقاء اليوم المتخاذلين، وليس هذا فقط ما تريد أن تقوله القصيدة؛ لقد شكل يوسف عليه السلام في نفس درويش رمزا للضعف يصلح مادة لقصيدة تراجيدية، والشخصية الضحية شخصية بارزة الحضور في شعر درويش؛ فدرويش تبنى فكرة البطل المهزوم، وشخصية يوسف عليه السلام من أبرز الشخصيات التي تصلح للعب هذا الدور لما تحمله من قيمة رمزية مليئة بمشاعر الحزن والأسى والوحدة والضعف والتوجس، وما يحيط بها من قيم رمزية أخرى؛ كالمكر والخيانة والظلم والشقاء والغربة:

---

(١) الأعمال الأولى: ج٣ /١٥٩.

حين مر النسيم ولاعب شعري/ غاروا وثاروا علي وثاروا عليك/ فماذا صنعت لهم يا أبي؟/ الفراشات حطت على كتفي/ ومالت علي السنابل/ والطير حطت على راحتي/فماذا فعلت أنا يا أبي/ ولماذا أنا؟ [١].

وستتسع قيمتها الرمزية حين توظف كدال على الشعب الفلسطيني المحاصر المضطهد، الموجوع من كثرة المحن، المطعون بخنجر الخيانة في الخاصرة الأضعف، لكن صورة أخرى تتجلى في هذا الدال تمثل جانب القوة فيه؛ من خلال استحضار شخصية يوسف المقاوم للعبودية في مصر، والثابت تحت وطأة القيد.

وفي التفاصيل تتجلى بعض القيم المعرفية التي تبحث للمدلول عن أفق توقع يرضيه؛ فتاتي واقعة حصار بيروت، كبئر يوسف؛ حين تخلى العرب عن إخوتهم هناك، وتركوهم للذئب الصهيوني يفعل بهم ما يشاء.

نعم تخلى عنه أخوته، فبقي وحيدا أمام حتفه المحتوم.

وأمام هذه المفارقة العجيبة تأتي أسئلة الضياع، والبحث عن أسباب الكره والنكاية لهذا البريء الوديع:

أنت سميتني يوسفا/ وهمو أوقعوني في الجب، واتهموا الذئب/ والذئب أرحم من إخوتي[٢].

وتستحضر شخصية هاجر كدال رمزي قريب من دلالة شخصية يوسف عليه السلام؛ فقد رأى فيها درويش رمزا من رموز الغربة والتشرد والقهر والظلم للإنسان العربي[٣].

---

(١) الأعمال الأولى: ١٥٩.

(٢) الأعمال الأولى: ١٥٩.

(٣) الأثر التوراتي في شعر محمود درويش: ٩٠.

ولعل لفظة هاجر تنسجم مع دال الهجرة في قاموس التشريد الفلسطيني؛ الهجرة القسرية إلى صحراء الضياع والتشتت والمصير المجهول:

" كانوا يقرأون صلاتها / ويفتشون أظافر القدمين والكفين عن فرح فدائي / وكانوا يلحقون حياتها / بدموع هاجر / كانت الصحراء جالسة علي جلدي" [(١)].

وفي قصيدة" نشيد" من ديوان" أوراق الزيتون" يستحضر درويش ثلاثة أنبياء في نصه هم: اليسوع عليه السلام، ومحمد عليه السلام وحبقوق:

"ألو.. / ـأريد يسوع/ ـنعم من أنت!/ أنا أحكي من إسرائيل"/ وفي قدمي مسامير وإكليل/ من الأشواك أحمله/ فأي سبيل أختار يا بن الله أي سبيل"[(٢)].

وفي الختام نقول: لا يعني وقوف البحث على هذه النماذج أن الشاعر اقتصر عليها دون غيرها بل هي إشارات عابرة لتناول الشخصية الدرامية وكيف مثل حضورها في النص الشعري كسرا لرتابة الإيقاع الغنائي المتمثل في الدفق الذاتي وانتقالا من الذاتي إلى الموضوعي، ومن التسجيلي إلى الإيحائي، ومن الواقعي الحاضر العلني إلى الماضي الخفي.

خاتمة:

حاولت هذه الدراسة أن تجيب عن سؤال جوهري يتعلق بتحولات بنية القصيدة عند محمود درويش؛ هذا التحول الذي ارتبط فنيا عبر رحلة زمنية بابتعاد درويش تدريجيا عن النمط الغنائي متجها إلى البنية السردية الدرامية.

(١) محاولة رقم ٧: ٤٥.

(٢) الديوان: ١٥٧.

وهذه الدراسة هي جزء من أطروحة الدكتوراه التي كانت تحت عنوان: البنية الدرامية في شعر محمود درويش"، وهو إعادة صياغة لفصل من فصولها، وتحديدا ما يتعلق ببنية الشخصية الدرامية.

وقد خلصت الدراسة إلى أن أنماط الشخصية لدى درويش قد توزعت بين الشخصيات العامة، ثم الشخصيات التاريخية، ثم الشخصيات الأسطورية، فشخصيات القناع، والشخصيات الدينية.

المصادر والمراجع

أبو الطيب المتنبي في الشعر العربي المعاصر، ثائر زين الدين، منشورات اتحاد الكتب العرب، دمشق، ١٩٩٩.

الأثر التوراتي في شعر محمود درويش، عمر أحمد الربيحات، دار اليازوري للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٦.

الأسطورة والتراث، سيد القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة، ط٣، القاهرة،

الأعمال الأولى، محمود درويش، ج٣، رياض الريس للكتب، بيروت، ٢٠٠٥.

الأعمال الجديدة الكاملة، محمود درويش، رياض الريس للكتب والنشر، يناير ٢٠٠٩م.

أقنعة الشعر المعاصر: **مهيار الدمشقي**، جابر عصفور، فصول، مجلد١ ع٤، عام ١٩٨١.

تقنية القناع، دلالات الحضور والغياب، خلدون الشمعة، فصول، المجلد السادس عشر، عدد١، صيف عام ١٩٩٧.

توظيف التراث في الرواية الأردنية المعاصرة، رفقة دودين، وزارة الثقافة، عمان،١٩٩٧م.

حصار لمدائح البحر، محمود درويش، الدار العربية للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٨.

ديوان عبد الوهاب البياتي، البياتي، عبد الوهاب، دار العودة، بيروت، ج٢/.١٩٧٢.

ديوان محمود درويش، محمود درويش، دار العودة، ط١١، بيروت، ١٩٨٤.

فن الشعر، أرسطو، ترجمة: جون وارفتون، مكتبة انري مان، نيويورك، ١٩٦٩م.

قصيدة القناع: **قراءة في قصيدة" رحلة المتنبي إلى مصر" لمحمود درويش**، الدكتور ناصر يعقوب، مجلة جامعة دمشق- المجلد ٢٤- العدد الثالث+ الرابع ٢٠٠٨

محاولة رقم ٧، محمود درويش، دار الآداب، ١٩٧٤.

محمود درويش، الهوية وسؤال الضحية، إلياس خوري، جريدة الأيام، ٢٤-٩-٢٠١٠.

ANLAMBİLİMSEL İLİŞKİLER TEORİSİ IŞIĞINDA MU'CEMU'L-LUĞATİ'L-ARABİYYETİ'L-MUÂSIRA İSİMLİ SÖZLÜKTEKİ TIBBÎ LAFIZLAR

Beyza Türkyılmaz Hudaroğlu

Yüksek lisans öğrencisi, Kastamonu Üniversitesi, Türkiye

E-Posta: beyzaturkyilmaz81@gmail.com

Orcid ID: 0009-0006-2444-5284

Araştırma Makalesi Geliş: 1.02.2024 Kabul: 15.04.2024 Yayın: 30.04.2024

ÖZET

Modern dönem dilbilimcileri arasında özellikle sözlükbilim çalışmalarıyla ön plana çıkan Ahmet Muhtar Ömer’e ait olan *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra* isimli sözlük, grup çalışması ile hazırlanan çağdaş Arap sözlük çalışmalarının en güzel örneklerinden biridir. Bu çalışma ilgili sözlükte bulunan tıbbî lafızların bir araya getirilip semantik alanlarına ayrılması esasına dayanmaktadır. Çalışmada sözcükler arası anlam ilişkileri hakkında bilgi verildikten sonra semantik alanlarına ayrılmış olan tıbbî lafızlar arasındaki anlamsal ilişkiler incelenmiştir. Semantik alanlarına ayrılan lafızlar arasındaki anlambilimsel ilişkiler; aynı alan içerisinde bulunan ve farklı alanlarda bulunan lafızlar başlıkları altında işlenmektedir. Çalışmanın içerisinde ulaşılan istatiksel veriler paylaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler:

Ahmet Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*, Tıp, Lafız, Anlambilim, Semantik Alanlar, Sözcükler Arası İlişkiler.

Medical Terms in AHMAD Mukhtar Omar's "Mu'jam al-Lugha al-Arabiya al-Mu'asirah" a Study in Light of Semantic Relations Theory

Beyza Türkyılmaz Hudaroğlu

Postgraduate Researcher, Kastamonu University, Turkey.

E-Posta: beyzaturkyilmaz81@gmail.com

Orcid ID: 0009-0006-2444-5284

Research Article Received: 1.02.2024 Accepted: 15.04.2024 Published: 30.04.2024

ABSTRACT

Ahmet Muhtar Omer’s Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra which has become prominent among contemporary linguists is one of the most distinguished outcomes of contemporary Arabic lexicon studies that are conducted via groupwork. The fundamental purpose of this study is to assemble the expressions in the field of medicine in the above-mentioned dictionary and categorize them based on their semantic fields. Upon giving information on inter-word semantic relations, this study examines the semantic relations among the expressions in the field of medicine which have been classified according to their semantic fields. The semantic relations among these expressions in the field of medicine are discussed under the titles of the ones in the same field and different fields. This study also presents the statistical data which has been obtained during the process.

KEYWORDS:

Ahmet Muhtar Omer, Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra, Medicine, Term, Semantics, Semantic Fields, İnter-Word Relations.

GİRİŞ

Arap dilinde lafız; sözlükte “atmak, ağızdaki bir şeyi dışarı atmak, çıkarmak”[1] anlamına gelmektedir. Lafz kelimesi mastardır. Ancak ism-i mefʻûl (melfûz: atılan şey) mânasında kullanılır. Terim olarak, insan ağzından çıkan sesler ve onları ifade eden harf cinsinden sembollere lafız denir.[2] Bu sesler bir anlama delalet ediyorsa kelime (sözcük) veya kelâm (söz) adını alır.[3]

Sözlüksel lafızlar, kavramları ifade eden sözcükler ve terimlerden oluşmaktadır. Terimler, kavramlar hakkında konuşurken kullanılır ve bir veya daha fazla sözcükten, tamlamadan ya da simge gibi öğelerden oluşabilen sembollerdir.[4] Arap dilinde terim kelimesi “Istılâh”[5] kavramıyla ifade edilir.

Terimbilime göre sözlük yazımı bilim dallarına ait terimlerin ölçünleştirilmesinden ibarettir. Yani sözlükler, sözcüksel ve terimsel birimlerin (lafızların) yazıya geçirilmiş halidir.[6] Lafızlar arasında bazı anlam ilişkileri bulunmaktadır. Bunlar çok anlamlılık, eş anlamlılık, zıt anlamlılık, eşadlılık gibi başlıklar altında incelenmektedir.[7]

Eski Arap dilbilimciler bu konuyu genellikle lafız-mana ilişki başlığında ele almışlardır.[8] Eski dilbilimciler lafızları anlamlarıyla ilişkisi bakımından üç başlıkta incelemektedirler. Bunlar:

- Hem lafızları hem manaları ayrı olan (اختلاف اللفظين واختلاف المعنيين)

[1] Halîl b. Ahmed el-Ferâhidi, *Kitâbü’l-ʿAyn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmerrâî, (Beyrut: Dâru ve Mektebetü el-Hilâl, 1988), “Lafz”, 8/161-162.
[2] Ahmet Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*, (Kahire: Âlemü’l-Kütüb, 2008), 3/1022.
[3] Sedat Şensoy, "Lafız", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/lafiz#1 (12.04.2024).
[4] Burcu İlkay Karaman, *Terimbilimi*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2017), 93.
[5] Halim Öznurhan, "Istılah", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* https://islamansiklopedisi.org.tr/istilah (12.04.2024).
[6] Karaman, *Terimbilimi*, 59.
[7] Muhammet Kasım Erden, *Lafiz-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramları*, (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 93.
[8] Muhammet Kasım Erden, “Arap Dilinde İştirâk Kavramı ve Tarihsel Gelişimi”, *İlahiyat Akademi* 17 (Haziran 2023), 86.

- Lafızları farklı, manaları aynı olan (اختلاف اللفظين والمعنى واحد)

- Lafızları aynı, manaları farklı olan (اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين).[9]

Bu kapsamda birinci grup "tebâyün" olarak adlandırılmakta ve bu gruptaki kelimelere "mütebâyin" denilmektedir. İkinci grup "terâdüf" olarak adlandırılmakta ve bu gruptaki kelimelere "müterâdif" denilmektedir. Üçüncü grup ise "iştirâk" olarak adlandırılmakta ve bu gruptaki kelimelere "müşterek" denilmektedir. Tezat ise iştirakin bir kısmı olarak kabul edilmektedir. Bu gruptaki kelimelere "ezdâd" denilmektedir.[10]

Sözlüksel birimlerin (sözcük ve terimlerin) tek anlam içermesi asıldır. İşaret nazariyesine göre her gösterilenin karşısında bir adet gösterge vardır.[11] Bu sebeple lafızların çoğu "tebâyün" grubundadır. Ancak her hangi bir dil incelendiğinde bir kelimenin birden fazla anlamı olabildiği gözükmektedir. Aynı kelimenin genel anlamı farklı, bir uzmanlık alanına ait terim anlamı farklı olabildiği gibi, bir uzmanlık alanındaki anlamı ile başka bir uzmanlık alanındaki anlamı muhtelif bir mana ifade edebilir.[12]

Herhangi bir dile ait sözlükler incelendiğinde ise benzer şekilde sözcüklerin büyük çoğunluğunun karşısında birden fazla anlam olduğu görülmektedir. Bu durum, sözcüklerin zaman içerisinde kullanımının değişikliğe uğraması veya dilde birden fazla görevde kullanılmaları, yabancı bir terimin Arapçaya tercümesinde çok sayıda farklı lafız kullanılması gibi muhtelif sebeplere

---

[9] Ömer Kara, "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Olgusunun 'Furük' Paralelinde Tarihsel Süreci Ve Arka Planı -El-Furüku'l-Lugaviyye'ye Giriş (1)-", *Ekev Akademi Dercisi* 7/14 (Kış 2003), 200.

[10] Ebil Bişr Amr Sibeveyh, *el-Kitab*, thk. Abdusselam Harun, (Kahire: Mektebetü'l- Hancı, 1988), 1/24; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman el-Mevsılî, *el-Hasâis,* (Kahire: Hey'eti'l-Mısriyye'l- Âmme Li'l-Kütüb), 1/370 - 2/468-469; Ebu'I-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibi fi Fıkhi'l-Luğa ve Süneni'l- Arab fi Kelamiha,* thk. Muhammed Ali Beyzûn, (Kahire: 1997), 171.

[11] Ahmet Muhtar Ömer, *'İlmu'd-Delâle,* (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1998), 55.

[12] Muhammed İnâni*, el-Mustalahât el-Edebiyye el-Hadîse -Dirâse ve Mu'cem İngilîzî Arabî-,* (Kahire: Şeriketü'l-Mısriyye'l-Âlemiyye Li'n-Neşr, 1997), 10.

dayanabilmektedir. Örneğin “Syntagmatique” teriminin tercümesi olarak Arapça 40 farklı lafız kullanılmıştır.[13]

Bu sebeple iştirâk, terâdüf ve ezdâd grupları, lafızlar arası ilişkiler konusu içerisinde semantik bir problem olarak değerlendirilmiştir.[14] Ahmet Muhtar Ömer de bu üç konuyu “ تعدد المعنى ومشكلاته” başlığı altında işlemiştir.[15]

Bu çalışmada sözcükler arası anlam ilişkileri hakkında genel bilgi verildikten sonra ilgili sözlükteki tıbbî lafızlar arasındaki ilişkiler incelenecektir.

1. Sözcükler Arası Anlam İlişkileri

Arapçada sözcükler arası ilişkiler tebâyün, terâdüf ve iştirâk olarak özetlenebilir. Tebâyün sözlükte “farklı ve ayrı olmak” anlamına gelir ve “iki kavramdan birinin diğeri yokken anlaşılabilir olması” demektir.[16] Bu yönüyle tebâyün sözlükte bulunan sözcüklerden aralarında terâdüf, iştirak ve tezat ilişkisi bulunan kelimeler dışında kalan tüm sözcükleri kapsamaktadır. Bu sebeple Arapça da sözcükler arası ilişkiler genellikle çok anlamlılık başlığı altında işlenen terâdüf, iştirak ve tezat çerçevesinde değerlendirilmektedir.[17]

1.1. Terâdüf

Terâdüf kelimesi sözlükte “ard arda gelmek, peşi sıra gelmek”[18] anlamına gelir. Terâdüf kelimesinin türediği kök olan “ف - د - ر” bir bineğin arkasına binen kişi[19] anlamına gelmektedir.

---

[13] Yusuf Vağlîsi, *İşkâliyyetü’l-Mustalah Fi’l-Hitâbi’n-Nakdî’l-Arabî’l-Cedîd,* (Beyrut: ed-Dâru’l-Arabiyyeti’l-Ulûm Nâşirun, 2008), 511.
[14] Mustafa Aydın, “Arap Dilinde İştirâk-i Lafzî ve Kur’ân’daki Yeri”, *Atatürk Üniversitesi Yayınları* 28/1 (Mart 2024), 126.
[15] Ömer, *‘İlmu’d-Delâle,* 143.
[16] Ömer Türker, "Tebâyün", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/tebayun (14.04.2024).
[17] Muhammet Mücahit Asutay, *Arap Anlambilimi Ve Arap Anlambiliminin El-Hasâ’is’teki Temelleri,* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 132.
[18] el-Ferâhidi, *Kitâbü’l-ʿAyn* , “Radife”, 2/112-113; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-ʻArab* (Beyrût: Daru’s-Sâdır, 1993), “Radife” , 7/189; Mecduddîn Muhammed b. Ya‘kûb el-Fîrûzâbâdî,

Terim olarak terâdüf, iki veya daha fazla sayıda lafzın aynı manayı ifade etmesidir.[20] Örneğin "الأسد" ve "ليث" lafızları, iki farklı lafız olmasına rağmen ikisi de "aslan" manasını ifade eder. Bu sebeple müterâdif lafızlar kabul edilmişlerdir.[21] Arapçada bu durum "اختلاف اللفظين والمعنى واحد" yani "farklı iki lafız tek mana" şeklinde açıklanmaktadır. Türkçede "eş anlamlılık" veya "anlamdaşlık", İngilizcede "Synonymy" olarak ifade edilmektedir.[22]

Arap dilbilimcileri muhtelif terâdüf tanımları yapmışlardır. Bu tanımlara göre; mecaz anlamlar, tekid ifade eden sözcükler, bir yönü mecaz bir yönü hakiki anlam içeren sözcükler ve aynı manayı ifade eden ancak müfred olmayan terkip ifadeler terâdüf dışında tutulmuştur.[23]

Arap dilbilimciler arasında terâdüf konusuna ilk değinen Sîbeveyh (ö. 180/796) olmuştur. Onun sözcükler arası ilişkiler üzerine yaptığı üçlü tasnif şöhret bulmuş ve sonraki dönemlerde tebâyün, terâdüf, iştirâk kavramlarının oluşmasında temel sağlamıştır.[24] Ancak terâdüf lafzını ilk kullanan kişi Rummâni (ö. 384/994)'dir.[25] Terâdüf konusunda ilk müstakil çalışma ise Asma'î' (ö. 216/831)'nin *Ma'htelefet elfâzuhu ve't-tefekat meânîhi* isimli eseridir.[26]

---

el-Kâmûsu'l-muhît, thk. Muhammed Na'îm el-'Araksûs (Beyrût: Mektebetü't-Tahkîkü't-Türâs, 2005), "Radife", 812.

[19] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* "Radife" 2/13; Erden, *Lafız-Mâna Ekseninde* , 113.

[20] Muhammed Nûreddin el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik,* (Beyrut: Dârü'l Fikri'l-Muâsır, 1997), 33; Nurullah Şentürk, *Arap Dilinde Eşanlamlılık*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 9; Mustafa el-Alvanî, "Arap Dilinde Teradüf (Eşanlamlılık)", çev. Galip Yavuz, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1 (1996), 231-236.

[21] Ali b. Muhammed Seyyid Şerif Cürcâni, *Kitâbu't-Tarifât,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 167.

[22] Mehmet Hazar - Osman Tarhan, *Türk Anlam Bilimi Terimleri Sözlüğü,*(Konya: Eğitim Kitabevi, 2013), "Eşanlamlılık", 67.

[23] Mahfuz Geylani, "Arap Dilinde Terâdüf (Eş Anlamlılık) Olgusu", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Bahar 2019), 30-31.

[24] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/24.

[25] Muhammed b. Abdurrahmân b. Sâlih eş-Şâyi', *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993), 27-30.

[26] Ömer Kara, "Arap Dilbilimindeki Terâdüf Literatürünün Furûk Paralelinde Tespit ve Tahlili -El-Furüku'l-Lugaviyye'ye Giriş (1)-", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/11 (2004), 221.

Modern dilbilimciler terâdüfün varlığı, tanımı ve kapsamı konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Terâdüf olgusunu kabul eden dilbilimciler bile tam bir terâdüf oluşması için belli şartlar eleri sürmüşlerdir. Bu şartlar:

- Eş anlamlı kabul edilen kavramlar arasında tam bir anlam birliği bulunmalıdır.

- Eş anlamlı kabul edilen kavramlar arasında lehçe birliği olmalıdır. Farklı lehçelere ait kullanımlar terâdüf ifade etmez.

- Eş anlamlı kabul edilen kavramlar aynı dönemde (zaman) kullanılmalıdır.

- Eş anlamlı kabul edilen kavramların ses değişikliği gibi luğavi bir değişim ve dönüşüme uğramamış olması gerekir. [27]

Bu şartların tamamını taşıyan lafızlara "tam müterâdif", birini veya birkaç tanesini taşımayanlara ise "nâkıs müterâdif" lafızlar denilmektedir.[28] İbrahim Enîs, bu şartların tamamını taşıyan tam müteradif bir kelime bulmanın çok zor olduğunu belirtmiştir.[29]

Arap dilbilimciler terâdüfün ortaya çıkmasında etkili olan sebepler zikretmişlerdir. Bu sebepler:

- Arap dilinde farklı lehçelerin varlığı ve zaman içerisinde farklı lehçelerin birbirine karışması.[30]

- Arap dilinin yabancı dillerle karşılaşması ve bu dillerden Arapçaya yeni kelimeler girmesi.[31]

---

[27] İbrâhîm Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Angolo el-Mısrıyye, 1996), 178-179; Ömer, *İlmü'd-delâle*, 224-226.

[28] Ömer Kara, "el-Furûku'l-Lugaviyye'nin Bir Kur'ân İlmi Olma İmkanı Üzerine", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009), 251.

[29] Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, 179.

[30] eş-Şâyi', *el-Furûku'l-Luğaviyye ve Eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 65; el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* , 79-80.

- Sözcüklerin ibdal, kalb veyahut hazf gibi çeşitli şekillerde değişikliğe uğraması.[32]

- Sözcüklerin mecaz anlamda kullanılması, teşbih, kinâye ve bunların zamanla hakiki manada kullanılması gibi sebeplerle zaman içinde kelimelerin anlamlarının değişmesi.[33]

- İtba' (artlama).[34]

- Sözcüklerin telaffuzunda kolaylığa yönelmek.[35]

- Peygamberimizin farklı bölgelere göndermiş olduğu mektuplardaki bazı kelimelerin Kureyş lehçesinde bulunmaması.[36]

- Sıfatların isimleşmesi sebebiyle sıfatlarla aynı anlamı ifade eden bu isimlerin müterâdif kabul edilmesi.[37]

- Arap dilinde hazırlanan sözlüklerin zikredilen terâdüf şartlarını gözetmeksizin kelimeye ait bilinen tüm manaları alt alta sıralamaları.[38]

Arap dilinde terâdüfün varlığı konusu dilbilimciler arasında tartışmaya yol açmıştır. Arap dilinde terâdüf olgusunu kabul edenler bir ucu oluştururken, kabul etmeyenler diğer uçta yer almaktadır.

---

[31] eş-Şâyi', *el-Furûku'l-Lugaviyye ve Eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm,* 182

[32] el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* , 81; eş-Şâyi', *el-Furûku'l-Lugaviyye ve Eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 69; Ömer Acar, "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâkî Lâfzî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 51/2 (2010), 258.

[33] Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*, 157-159.

[34] el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm,* 86.

[35] Orhan Oğuz, *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf* (Yozgat:Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 47.

[36] Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye*, 154.

[37] Oğuz, Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf, 40.

[38] Salih Tur, "Arap Dilinde Anlam Benzerliği Olan Sözcüklerin Yapısı, Kaynağı, Önemi ve Retorik Açıdan Değerlendirilmesi", *38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi,* (10-15 Eylül 2007), ed. Zeki Dilek, Mustafa Akbulut, Zeynep Korkmaz, Zeynep Bağlan Özer, Reşide Gürses, Banu Karababa Taşkın (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2007), 185.

Arap dilinde terâdüf olgusunu kabul eden âlimlerden başlıcaları; Sîbeveyh (ö. 180/796), Kutrub (ö. 210/825), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), Ebû Sa'îd el-Asmaî (ö. 216/831), el-Hemezânî (ö. 320/988), el-İsfahânî (ö. 322/934), Ali b. Îsa er-Rummânî (ö. 384/994), Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî (ö. 392/1002), İbn Sîde (ö. 458/1066), Herrâsî (ö. 504/1110), Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/ 1210), İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239), el-Fîruzâbâdî (ö. 817/1415), Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370), İbrâhim Enîs (1906), Ramazan Abdu't-Tevvâb (1931)'dır.[39]

Ancak el-Fârisî (ö. 377/987) ve el-Muberred'in (ö. 286/900) terâdüf olgusunu kabul etme durumları hakkında farklı görüşler bulunmaktadır.[40]

Arap dilinde terâdüf olgusunu kabul etmeyen âlimlerden başlıcaları; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö. 209/824), İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846), Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), İbnu Kuteybe (ö. 276/889), Yahya b. Sa'leb (ö. 291/904), İbn Cerîr et-Taberî (310/923), Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958), İbn Fâris (ö. 347/958), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), Zemahşerî (538/1144), Râgıb el-İsfahânî (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği), İbn Teymiye (ö. 728/1328), Zerkeşî (ö. 794/1392), Suyûti (ö. 911/1505), Ahmed Muhtâr Ömer (2003)'dir.[41]

Arap dilinde terâdüf olgusunu kabul eden ve etmeyen dilbilimcilerin çeşitli dayanakları ve görüşleri vardır. Terâdüf olgusunu kabul eden âlimler terâdüfün faydalarından bahsederek, Kur'ân-ı Kerîm'den çeşitli örnekler vermişlerdir. Kabul etmeyen âlimler ise bu olgunun yukarıda bahsedilen sebeplerle ortaya çıktığı ve dilin aslında böyle bir olgu olmadığını delillendirmeye çalışmışlardır. Çalışmamızın sınırlarını aşması sebebiyle bu görüşler ve detaylarına burada yer verilmeyecektir.[42]

---

[39] Zeki Ebu'n-Nasr el-Bağdadi, *Eş anlamlılılık Olgusu ve Eş anlamlılığın Arapça Öğretimindeki Yeri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 159; Erden, *Lafiz-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramlar,* 126.

[40] Geylani, "Arap Dilinde Terâdüf (Eş Anlamlılık) Olgusu", 39.

[41] el-Bağdadi, *Eş anlamlılılık Olgusu ve Eş anlamlılığın Arapça Öğretimindeki Yer,*160; Erden, *Lafiz-Mâna Ekseninde,* 129; Geylani, "Arap Dilinde Terâdüf (Eş Anlamlılık) Olgusu", 41-42.

[42] Detaylı bilgi için bkz. eş-Şâyi', *el-Furûku'l-Lugaviyye ve Eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm,* 180-206; -Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm,* 90-91; Ömer, *İlmü'd-delâle,* 226-231.

1.2. İştirâk

Bir sözcüğün veya terimin birden fazla anlam ifade etmesine "çok anlamlılık" denilmektedir.[43] Dilbilimciler, tüm dillerde çok anlamlı kelime bulunmasını hatta gelişmiş dillerde daha fazla çok anlamlı kelime bulunmasını göz önüne alarak, bu durumun bir anlatım kusuru değil tam tersine olumlu ve sağlıklı bir dilsel olgu olduğunu vurgulamışlardır.[44] Hatta bir dile ait eski metinlerde geçen çok anlamlı kelimelerin fazla olmasının o dilin kadim ve köklü bir dil olduğuna işaret olarak yorumlamışlardır. [45]

İngilizce "Polysemy"[46] olarak adlandırılan çok anlamlılık, Arap dilinde "İştirâk" kavramıyla ifade edilir. Çok anlamlı kelimelere ise Arapça " اللفظ المشترك" müşterek lafızlar/ lafz-ı müşterek ismi verilmektedir.[47] İştirâk kavramı Türkçede bulunan çok anlamlılık kavramına tekâbül etmekle birlikte eş adlılık (homonymy)[48] olgusunu da kapsamaktadır. Ayrıca Arap dilinde Ezdâd olgusu da iştirâkin bir türü olarak değerlendirilmektedir.[49] Bu yönüyle dilbilimciler müşterek lafızları semantik bir problem olarak değerlendirmektedirler.[50]

İştirâk kelimesi "ك - ر - ش" kökünden gelmektedir. İftiâl babından türeyen kelime sözlükte "ortak olmak" anlamına gelir. İştirâk kelimesinin ism-i mefûlü olan müşterek ise "ortak olunan şey" demektir.[51] Terim olarak İştirâk,

---

[43] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, (Ankara: TDK Yayınları, 2020), 3/188.
[44] Doğan Aksan, *Anlambilim Anlambilimin Konuları ve Türkçe Anlambilimi,* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2021), 59.
[45] Doğan Aksan, *Türkçe'nin Söz Varlığı*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2015), 66-67.
[46] Hazar - Tarhan, *Türk Anlam Bilimi Terimleri Sözlüğü,* "Çok anlamlılık", 50.
[47] İsmail Durmuş, "Müşterek", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/musterek#1 (15.04.2024); Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye,* 192; Ömer, *İlmü'd-delâle,* 147.
[48] Hazar - Tarhan, *Türk Anlam Bilimi Terimleri Sözlüğü,* "Eş adlılık", 65.
[49] Abdülmuttalip Arpa, "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdad -Doğuşu, Gelişimi ve Kur'an'daki Tezahürleri-", *Şırnak Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2010), 12.
[50] Aydın, "Arap Dilinde İştirâk-i Lafzî ve Kur'ân'daki Yeri", 126.
[51] el-Ferâhidi*, Kitâbü'l-ʿAyn* , "Şereke", 2/327; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* "Şereke", 10/448; Durmuş, "Müşterek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/musterek#1 (15.04.2024).

"farklı iki veya daha fazla manaya eşit şekilde delalet eden lafızlar"[52] şeklinde ifade edilmiştir. Bu yönüyle iştirâkin karşıtı terâdüftür. [53]

Eski Arap dilbilimcileri tarafından iştirâk, "ما اتفق لفظه واختلف معناه"[54] anlamı farklı lafzı aynı olan şeklinde tanımlanmıştır. Örneğin; "العين" kelimesi aynı lafız ile göz, göze/pınar, güneş, altın vb. birden fazla manaya eşit olarak delalet etmektedir.[55] İştirâk olgusuna değinen ilk âlim, yapmış olduğu üçlü tasnif ile Sîbeveyh'tir.[56] Ahmet Muhtar Ömer iştirâki "birden fazla mana taşıyan lafız"[57] olarak tanımlamaktadır.

Dilbilimciler iştirâki muhtelif şekillerde tanımlamışlardır.[58] Klasik dönem dilbilimcileri bu tanımlarında herhangi bir şart ileri sürmezken, Usûlcüler iştirâkin gerçekleşmesi için bir takım şartlar ileri sürmüştür.[59] Lafzın tüm anlamlarının ilk vaz' ile mevcut olması, tüm manaların hakiki olması, mütevâtı kelime olmaması ve müşterek lafızların müfred olması bu şartlardandır.[60]

Müşterek lafızlar; iştirâk-i hakîki ve iştirâk-i mânevi olmak üzere iki kısıma ayrılmaktadır. Hakîki müşterek ise iştirâk-i lafzî (sözcüksel çok anlamlılık) ve iştirâk-i binyevî (yapısal çok anlamlılık) olmak üzere iki kısımdır.[61]

Arap dilbilimciler Müşterek lafızların ortaya çıkmasında etkili olan sebepler zikretmişlerdir. Bu sebepler:[62]

---

[52] Celâlettin Abdurrahman es-Suyûti, *el-Muzhir fi Ulûmü'l-Luğa ve Envâiha*, thk. Fuat Ali Mansur, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/369.
[53] Durmuş, "Müşterek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/musterek#1 (15.04.2024).
[54] el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm*, 24-27.
[55] Durmuş, "Müşterek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/musterek#1 (15.04.2024).
[56] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/24.
[57] Ömer, *'İlmu'd-Delâle*, 145-147.
[58] Tanımlar için bkz. Aydın, "Arap Dilinde İştirâk-i Lafzî ve Kur'ân'daki Yeri", 127-128.
[59] Erden, "Arap Dilinde İştirâk Kavramı ve Tarihsel Gelişimi", 92.
[60] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzi, *el-Mahsul min ilmi'l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 199٧), 1/261.
[61] Acar, "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâkî Lâfzî", 252-253; Erden, "Arap Dilinde İştirâk Kavramı ve Tarihsel Gelişimi", 95-96.

- Arap kabileleri arasında kullanım farklılıkları bulunması ve lehçeler arası alış-veriş olması,

- Mecazi anlamın yaygın kullanılması sonucunda zaman içerisinde hakiki anlama dönüşmesi,

- Kelimelerin ibdâl, hazf, kalb gibi sebeplerle fonetik evrime uğraması,

- Zaman içerisinde kelimelerin farklı anlamlarda kullanılması,

- Hatalı kullanım sonucu kelimelerin yeni anlamlar iktisâb etmesi,

- Başka dillerden alınan sözcükler Arapçalaşması,[63]

- Mucâvere (yakınlık) ve muşâbehe (benzerlik) olguları sebebiyle kelimelerin müşterek kabul edilmeleri.[64]

Arap dilinde iştirâk olgusu etrafında tartışmalar gelişmiştir. İştirâkin dilin aslında var olup olmadığı konusu tartışılmış ve bazı dilbilimciler iştirâkin varlığını kabul ederken, bazıları kabul etmemektedir.

Arap dilinde iştirâkin varlığını kabul eden âlimlerden bazıları; Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796), Ebû Ubeyd, Muberred (ö. 286/900), Seâlibî (ö. 429/1038) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002), İbn Sîde (ö. 458/1066), Suyûti (ö. 911/1505)'dir.[65]

Arap dilinde iştirâkin varlığını kabul etmeyen âlimlerin başında İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958) gelmektedir.[66] Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Ebû

[62] Durmuş, "Müşterek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/musterek#1 (15.04.2024).
[63] Aydın, "Arap Dilinde İştirâk-i Lafzî ve Kur'ân'daki Yeri", 131.
[64] Erden, "Arap Dilinde İştirâk Kavramı ve Tarihsel Gelişimi", 98.
[65] Acar, "Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâkî Lâfzî", 246-247.
[66] Durmuş, "Müşterek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/musterek#1 (15.04.2024).

Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) gibi âlimlerde iştirâkin varlığı konusunda İbn Dürüsteveyh ile aynı görüşü paylaşmaktadır.[67] Bu âlimlere göre dilde iştiâkin ve onun bir türü olan ezdâdın bulunması dilde açıklık ve sadelik ilkelerine aykırıdır.[68]

İştirâk olgusu Kur'ân-ı Kerîm ve tefsir çalışmalarında "el-Vücûh ve'n-Nezâir" kavramı ile işlenmektedir. Bu alanda kaleme alınmış en eski eser, İbn Abbâs'ın azatlı kölesi İkrime b. Abdullah el-Medenî'nin (ö. 105/723) *Kitâbun fi'l-Vucûh ve'n-Nezâir* isimli eseridir.[69] Yine Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *el-Vücûh ve'n-nezâir* adlı eseri en eski kaynaklardan sayılmaktadır. Müberred'in (ö. 286/900) *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-mecîd'* adlı eseri ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Mu'terekü'l-akrân fî-müştereki'l-Kur'ân* isimli eseri, iştirâk bahsinde yazılmış zikredilmeye değer temel kaynaklardandır.[70]

1.3. Tezât (Ezdâd)

Arap dilinde tezât olgusu, "الأضداد" kelimesi ile ifade edilir. Ezdâd, zıt kelimesinin çoğuludur ve sözlükte karşıt, tezât anlamına gelir.[71] İbn Düreyd, "bir şeyin zıttı, hilâfı, karşıtı" [72] olarak tanımlanmıştır.

Dilbilimciler ezdâd hakkında çeşitli tanımlar yapmışlardır. Ancak bu tanımların çoğu Sîbeveyh'in lafız-mâna tasnifine dayanmaktadır. Bu tasnife göre ezdâd, lafızları aynı manaları farklı olan sözcükler grubuna girmektedir.[73] Çünkü ezdâd, lafızları aynı olmasına rağmen iki zıt manayı ifade eden kelimelerdir. Örneğin; "باع" kelimesi aynı anda hem satmak hem

---

[67] Erden, *Lafiz-Mâna Ekseninde* , 186-187.
[68] el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm*, 32.
[69] Aydın, "Arap Dilinde İştirâk-i Lafzî ve Kur'ân'daki Yeri", 132.
[70] M. Suat Mertoğlu, "Vücûh Ve Nezâir", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* https://islamansiklopedisi.org.tr/vucuh-ve-nezair (15.04.2024).
[71] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab, "Zedede", 3*/263; Muharrem Çelebi, "Ezdâd", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/ezdad (16.04.2024).
[72] Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, *Cemheratü'l-Luğa*, thk: Remzi Münir Ba'lebekkî, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/112.
[73] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/24.

de satın almak anlamına, "الجون" kelimesi ise hem karanlık/siyah hem aydınlık/beyaz anlamına gelmektedir.[74]

Eski dilbilimcilerin genel kabulü ezdâdın bir iştirâk türü olduğu yönündedir.[75] Ezdâd lafızlar aynı lafız içerisinde birden fazla mana içermesi yönünden iştirâka benzemektedir. Ancak müşterek kelimeler ikiden fazla anlama eşit şekilde delâlet ederken, ezdâd kelimeler sadece iki zıt manaya delâlet edebilmektedir.[76] Modern dilbilimciler arasında ezdâdı iştirâkin bir türü kabul etmeyenler bulunmaktadır. Bu görüşlerini; müşterek kelimeler arasında ortak lafız dışında bir ilişki bulunmadığı hâlde, ezdâd kelimelerin arasında bir ilişki bulunması gerektiği bu sebeple aynı olmadıkları şeklinde savunmaktadırlar.[77]

Arap dilinde ezdâd lafızların varlığı konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Bu tartışmalar çerçevesinde ileri sürülen görüşleri 4 grupta toplamak mümkündür. Bunlar:[78]

1- Arap dilinde ezdâd olgusu yoktur.

2- Arap dilinde ezdâd olgusu vardır. Ama asılları tek mana etrafında birleşir.

3- Ezdâd olgusu lehçelerden kaynaklanır.

4- Arap dilinde ezdâd olgusu vardır.

Yukarıda zikredilen görüşler göz önüne alındığında üç grubun ezdâd olgusunu farklı şartlar ile kabul ettikleri ancak bir grubun ezdâd olgusunu kabul etmediği görülmektedir. Ezdâd olgusunu kabul etmeyen âlimlerin

---

[74] Çelebi, "Ezdâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/ezdad (16.04.2024).
[75] Ebû Ali Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed, *Kitâbü'l-ezdâd*, thk. Hannâ Haddâd (Riyad: Dâru'l-'ulûm, 1405/1984), 70.
[76] Fadime Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 124.
[77] Muhammed el-Antâki, *Dirâsât fi Fıkhu'l-Luğa*, (Beyrut: Dâru'ş-Şarki'l-Arabî, 1969), 311.
[78] es-Suyûti, *el-Muzhir fi Ulûmü'l-Luğa ve Envâiha,*396-397-398; Arpa, "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdad -Doğuşu, Gelişimi ve Kur'an'daki Tezahürleri-", 17-18.

başında İbn Dürüsteveyh gelmektedir. İştirâki reddettiği için ezdâd olgusunun varlığını da kabul etmemektedir.[79] Modern dilbilimcilerden de ezdâd olgusunun varlığını kabul etmeyenler bulunmaktadır. Hatta muâsır Mısırlı âlim Muhammed Hasan Cebel, Arap dilinde ezdâd olgusunu reddederek ezdâd kabul edilen 21 adet kelimeyi tek tek açıklayarak aslında ezdâd olmadıklarını ispat etmeye çalışmıştır.[80]

Arap dilbilimciler ezdâd olgusunun ortaya çıkmasında etkili olan bazı sebepler zikretmişlerdir. Bu sebeplerin çoğunluğu iştirâki ortaya çıkaranlar ile ortak veya benzer minvâldedir. Ezdâd olgusunun ortaya çıkmasında etkili olan unsurlar:[81]

- Lehçe farklılıkları,
- Kelimelerin yapı ve şekillerinde meydana gelen değişiklikler ve ses değişiklikleri,
- Mecaz kullanımların ve belâği kullanımların zaman içerisinde hakiki anlam kazanması veya anlam genişlemesi,
- Vezin değişiklikleri ve iki ayrı kökten oluşma,[82]
- Komşu yabancı dillerden aktarım.[83]

Arap dilinde ezdâd konusunda, fıkhu'l-luğa alanında ezdâd başlığı altında veya müstakil olarak birçok dilbilimci tarafından eserler kaleme alınmıştır. Bu alanda bilinen ilk eser Kutrub'un (ö. 210/825 civarı) *Kitâbü'l-ezdâd* eseridir.[84] Bu alanda yazılmış klasik müstakil eserlerden bazıları; Asmaî (ö.

[79] Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu", 4.
[80] Îhab Saîd İbrahim, "Nefyü't-Tezât ve't-Te'vîlü'l-Ezdâd fi'l-Münciz el-Luğavî li'-d-Duktûr Muhammed Hasan Cebel", *Siyâgatü'l-Luğa ve'd-Dirâsât el-Binyeviye* 3/2 (Ağustos 2018), 149.
[81] Çelebi, "Ezdâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/ezdad (16.04.2024).
[82] Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu", 127.
[83] Arpa, "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdad -Doğuşu, Gelişimi ve Kur'an'daki Tezahürleri-", 21.
[84] Muharrem Çelebi, "Arapça'da Ezdâd Meselesi", *İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 7/1 (Eylül 1987), 44.

216/831), *Kitâbü'l-Ezdâd*, İbnü's-Sikkît (ö. 244/858), *Kitâbü'l-Ezdâd*, İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), *Kitâbü'l-Ezdâd*'dır. Modern dönemde birçok araştırmacının ilgisini çeken bir konu olmuş ve bu konu üzerine çok sayıda araştırma yapılmıştır.[85]

2. Aynı Semantik Alan İçerisindeki Sözcükler Arası Anlam İlişkileri

Arap dilinde sözcükler arası ilişkiler başlığı altında tebâyün, terâdüf, iştirâk ve tezat başlıkları işlenmektedir. Ancak semantik alanlar nazariyesine göre bir dilde bulunan sözcükler arasında ilişkiler olduğu gibi aynı semantik alanda bulunan sözcükler arasında da 4 çeşit temel ilişki bulunmaktadır. Bunlar; eş anlamlılık, alt anlamlılık, parça-bütün ilişkisi, zıtlık'dır.[86] Ahmet Muhtar Ömer ise bu sayıya zıtlığın bir çeşidi olan bağdaşmazlık ilişkisini de ekleyerek 5 çeşit ilişkiden bahsetmektedir.[87]

2.1. Eş Anlamlılık (Terâdüf) İlişkisi

Eş anlamlılık, iki farklı kelimenin aynı anlamı ifade etmesidir. Örneğin "الأم" ve "الوالدة" kelimelerinin ikisinin de anne anlamı ifade etmesi gibi.[88] Sözcükler arası ilişkiler başlığında zikredildiği gibi Arap dilinde terâdüf olarak adlandırılır.

2.2. Alt Anlamlılık (İştimâl) İlişkisi

Alt anlamlılık ilişkisi kelimenin bir yönüyle diğer kelimeyi kapsaması şeklinde olur. Eş anlamlı kelimeler birbirini tüm yönlerden kapsarlar. Ancak alt anlamlılıkta sadece tek bir açıdan kapsama vardır. Kapsayan kelimenin ifade ettiği anlam çerçevesi daha geniştir. Alt anlamlılık bu yönüyle eş anlamlılıktan ayrılır. Örneğin; canlı - hayvan - at kelimeleri arasında alt anlamlılık ilişkisi vardır.[89] Canlı bir yönüyle hayvanı, hayvan ise bir yönden

[85] Çelebi, "Ezdâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/ezdad (16.04.2024).
[86] Asutay, *Arap Anlambilimi*, 97.
[87] Ömer, *'İlmu'd-Delâle,* 105-106.
[88] Ömer, *'İlmu'd-Delâle,* 98.
[89] Ömer, *'İlmu'd-Delâle,* 99.

at kelimesini kapsamaktadır. Ancak bir üst kavrama doğru ilerledikçe kelimelerin kapsamı büyür. Hayvan kelimesinin kapsamı attan, canlı kelimesinin kapsamı ise hayvandan daha geniştir.

2.3. Parça-Bütün (Cüz' bi'l-Kül) İlişkisi

Parça-bütün ilişkisi bir bütünün, parçalarını ifade eden kelimelerle olan ilişkisidir. Örneğin; "يد" el ve "الجسم" vücut kelimesi arasındaki ilişki böyledir.[90] Parça-bütün ilişkisi bir yönüyle alt anlamlılık ilişkisine benzetilmektedir. Ancak aralarında ki fark alt anlamlılık ilişkisinde bulunan kapsama üst anlamlı kelimenin bir türünü oluştururken, parça-bütün ilişkisinde parça bizzat bütün olan kelimenin bir parçasıdır.

2.4. Zıtlık (Tezât) İlişkisi

Zıtlık ilişkisi aynı semantik alandaki iki kelimenin birbirine zıt, kaşıt anlamlar içermesidir. Arap dilindeki ezdâd olgusundan farklıdır. Zıtlık ilişkisinde ezdâd olgusunda olduğunu gibi lafızların aynı olması şartı yoktur. Dilbilimciler zıtlık ilişkisini farklı açılardan değerlendirmişlerdir. Buna göre zıtlık ilişkisi; kesin zıtlık, derecelendirilebilir zıtlık, karşıtsallık, yatay zıtlık ve dikey zıtlık başlıklarına ayrılır.[91]

- Kesin Zıtlık: Bu tür zıtlık bulunan kelimeler arasında bir derecelendirme yapılması mümkün değildir. Birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir ve az, çok gibi bir derecelendirme yapılamaz. Örneğin ölü ve diri kelimeleri arasındaki zıtlık bu türdendir. [92] Aynı anda hem ölü hem diri olunamayacağı gibi, az ölü çok ölü gibi bir derecelendirme de mümkün değildir.
- Derecelendirilebilir Zıtlık: Bu tür zıtlık kelimeler arasında derecelendirme yapılabilir ve birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirmez. Örneğin sıcak ve soğuk arasındaki zıtlık bu türdendir.[93]

[90] Ömer, *'İlmu'd-Delâle,* 99.
[91] Ömer, *'İlmu'd-Delâle,* 101-104.
[92] Ömer, *'İlmu'd-Delâle,*101.
[93] Asutay, *Arap Anlambilimi,* 99; Ömer, *'İlmu'd-Delâle,* 101-102.

Çok soğuk/az soğuk şeklinde derecelendirme yapılabilineceği gibi, bir şeyin soğuk olmaması sıcak olmasını gerektirmez.

- Karşıtsallık: Bu tür zıtlık ilişkisi olan kelimelerde birinin varlığı diğerini zorunlu kılar. Örneğin; satmak ve satın almak kelimeleri arasındaki zıtlık böyledir. Bir kişi bir şeyi satıyorsa karşısında mutlaka satın alan biri bulunur.[94]
- Yatay Zıtlık: Bu tür zıtlıkta iki kelime birbirine zıt ama aynı yönde, aynı çizgi üzerindedir. Örneğin; aşağı-yukarı veya geliyor-gidiyor kelimeleri gibi. Bu zıtlık türü Lyons tarafından ortaya atılmıştır.[95]
- Dikey Zıtlık: Lyons tarafından ortaya atılan bir başka zıtlık türüdür. Doğu-batı, kuzey-güney arasındaki ilişki gibi.[96]

2.5. Bağdaşmazlık (Tenâfür) İlişkisi

Bağdaşmazlık ilişkisi, aynı semantik alandaki kelimelerin birbirinin zıttı olmayıp, aynı anlamı içermemesine rağmen aralarında oluşan karşıtlık ilişkisidir. Örneğin, renkler arasındaki ilişki böyledir. Bir kişi kırmızı renk giydiği zaman diğer renk kıyafetleri giydiğini bildiren cümlelerle çelişik duruma düşer. Bu sebeple bağdaşmazlık ilişkisini zıtlık ilişkisinin bir alt türü olarak değerlendirenler bulunmaktadır.[97] Yine hayvan başlığı altında yer alan kedi, köpek, kuzu, at gibi türler arasındaki ilişkide tenâfür oluşturur.[98]

Bağdaşmazlık iki türdür. Bunlar; tabaka bağdaşmazlığı ve dairesel bağdaşmazlıktır. Tabaka bağdaşmazlığı yukarıdan aşağı veya tam tersi şekilde rütbeseldir. Örneğin, askerî rütbeler böyledir. Dairesel bağdaşmazlık ise birbiri peşi sıra ilerleyen ve aralarında rütbesel tabakalar bulunmayan kelimeler arasında gerçekleşir. Haftanın günleri, yılın ayları gibi.[99]

[94] Ömer, *ʻİlmu'd-Delâle,*103.
[95] Ömer, *ʻİlmu'd-Delâle,*103-104.
[96] Ömer, *ʻİlmu'd-Delâle,*104.
[97] Asutay, *Arap Anlambilimi,* 99-100.
[98] Ömer, *ʻİlmu'd-Delâle,*105.
[99] Ömer, *ʻİlmu'd-Delâle,*106.

3. Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra İsimli Sözlükteki Tıbbî Lafızların Alanlarına Göre Anlam İlişkileri

Ahmet Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra* isimli sözlükte tıbbî lafızları kelimenin yanına (طب) ifadesini yazarak belirtmiştir. Bu ölçütlere göre sözlükteki tıbbî lafızların toplam sayısı 1056 olarak tespit edilmiştir. Ancak bu lafızlardan 61 tanesi tekrar eden kelimelerdir. Dolayısıyla İlgili sözlükte 995 adet semantik açıdan muhtelif lafız bulunmaktadır.

Sözlükteki tıbbî lafızlar 14 farklı semantik alana ayrılmaktadır. Bunlar en çok lafız bulundurma sırasına göre; hastalıklar (الأمْراض), vücut bileşenleri (مُكَوِّنات الجِسْم), tıbbî durumlar ve hastalanma halleri (الحالات المرضية والطبية), tedavi usûl ve yöntemleri (إجْراءات العلاج وطرقه), hastalanma belirtileri (الأعْراض المَرَضيّة), ilaçlar (الأدْوية), tıbbî ilimler ve kısımları (علوم الطب وفروعها), kadınsal durumlar, hamilelik ve doğum (الحالات الأنْثويّة والحمْل والولادة), tıbbî âletler (الأدوات الطّبيّة), tıbbî teşhis yöntemleri (طرق التّشْخيص الطبّي), vücudun işlevleri (وظائف الجسْم), tıp çalışanları (العاملون في الطّبّ), hastalar (المرْضى) ve tıbbî mekânlar (الأماكن الطّبيّة)'dır.

Yapılan çalışmanın bu başlığında ilgili sözlükte ki tıbbî lafızlar arasındaki anlam ilişkileri alanlarına göre ele alınacaktır. İlk olarak aynı semantik alan içerisindeki lafızlar arasında bulunan ilişkiler belirlenecektir. İkinci olarak tıbbî lafızların tamamı arasında bulunan sözcükler arası anlam ilişkilerine yer verilecektir.

3.1.Aynı Semantik Alan İçinde Bulunan Tıbbî Lafızların Anlam ilişkileri

Aynı semantik alan içerisindeki kelimelerin tamamı bir yönden birbiriyle ilişkilidir. Bu ilişkiler eş anlamlılık, alt anlamlılık, parça-bütün ve zıtlık'dır. Bunun dışında kalan kelimeler arasında ise bağdaşmazlık (tenâfür) ilişkisi bulunmaktadır.

3.1.1. Eş anlamlılık (terâdüf) ilişkisi

Terâdüf, özetle iki farklı lafzın aynı anlamı ifade etmesidir.[100] İlgili sözlükte ki tıbbî lafızlar incelendiğinde muhtelif lafızlar arasında terâdüf ilişkisi bulunduğu gözlemlenmektedir. Terâdüf ilişkisi yaygın olarak iki kelime arasında gözlemlenmektedir. Ancak bazen üç veya daha fazla kelime arasında da terâdüf ilişkisi olabilmektedir.

İlgili sözlükte bulunan tıbbî lafızlar içerisinde birbirine müterâdif olan kelimeler ve semantik alanları:

Tablo 1. Müterâdif tıbbî lafızlar ve semantik alanları

اللفظ الأول	اللفظ الثاني	الحقل الدلالي
أنيميا	فَقْر الدَّم	Hastalıklar (الأمْراض)
احتراز	وِقاية	Tedavi Usûl ve Yöntemleri (إجراءات العلاج وطرقه)
الشَّلل الدِّماغيّ	الشَّلل المخيّ	Hastalıklar (الأمْراض)
العمى اللَّيليّ	العشى اللَّيلي	Hastalıklar (الأمْراض)
الكُرات البيضاء والحمراء	كرات الدم	Vücut Bileşenleri (مكوّنات الجسم)
الوِلادة المُبْتَسرة/ الوِلادة المبكِّرة	ابتُسِر الجنينُ	Kadınsal Durumlar, Hamilelik ve Doğum (الحالات الأنثوية والحمل والولادة)
انتِفاخ	وَرَم	Hastalıklar (الأمْراض)
بَيْطَرة	طِب الحيوان	Tıbbî İlimler ve Kısımları (علوم الطب وفروعها)
تشنُّج	عُقَّال	Tıbbî Durumlar ve Hastalanma Halleri (الحالات المرضية والطبية)

[100] el-Muneccid, *et-Terâdüf fi'l Kur'âni'l-Kerîm*, 9.

Hastalanma Belirtileri (الأعراض المرضية)	تيبُّس	تصلُّب
Tedavi Usûl ve Yöntemleri (إجراءات العلاج وطرقه)	تلقيح	تطعيم
Tedavi Usûl ve Yöntemleri (إجراءات العلاج وطرقه)	تطهير	تعقيم
Tedavi Usûl ve Yöntemleri (إجراءات العلاج وطرقه)	الرَّضخ	تفتيت
Vücudun İşlevleri (وظائف الجسم)	انقِباض	تقلُّص
Hastalıklar (الأمْراض)	داء المفاصل	روماتيزم
Tıbbî Durumlar ve Hastalanma Halleri (الحالات المرضية والطبية)	غَيْبوبة	سُبات
Kadınsal Durumlar, Hamilelik ve Doğum (الحالات الأنثوية والحمل والولادة)	غِرْس	سُخْد
Hastalıklar (الأمْراض)	هُلاس - هَلْس	سُلّ/ سِلّ - سُلال
Hastalıklar (الأمْراض)	ضَوْر	شَرَه
Tıbbî Durumlar ve Hastalanma Halleri (الحالات المرضية والطبية)	إبصارٌ مزدوج	شَفَع
Tıbbî İlimler ve Kısımları (علوم الطب وفروعها)	علم البصَريَّات	طب العيون
Tıbbî Durumlar ve Hastalanma Halleri (الحالات المرضية والطبية)	حَسَر	طَشاش
Hastalanma Belirtileri (الأعراض المرضية)	عَرَض	عَلامة
Hastalıklar (الأمْراض)	إمساك	قَبْض
Vücut Bileşenleri (مكوّنات الجسم)	مَحْفَظَة	كبسولة
Hastalıklar (الأمْراض)	هَيْضة	كوُلِيرا
İlaçlar (الأدوية)	موادّ ضابِطة	مُخَدِّر
Hastalıklar (الأمْراض)	مرض النَّوم	نُوام

وبائيّات	مرض وبائيّ	Hastalıklar (الأمْراض)
ورم خبيث	الوَرَمُ السَّرطانيّ	Hastalıklar (الأمْراض)
وَضَح	بَرَص	Hastalıklar (الأمْراض)

İlgili sözlükte bulunan tıbbî lafızlar içerisinde aynı anda üç lafzın birbirine müterâdif olduğu kelimeler bulunmaktadır. Bunlar:

Tablo 2. İki müteradifi bulunan tıbbî lafızlar ve semantik alanları

اللفظ الأول	**اللفظ الثاني**	**اللفظ الثالث**	**الحقل الدلالي**
جراحة ترميميَّة	جراحة ترقيعيَّة	ترقيع الجروح	Tedavi Usûl ve Yöntemleri (إجراءات العلاج وطرقه)
داء الكَلَب	كَلَب	رهبة الماء	Hastalıklar (الأمْراض)
ذات الجنب	الجُناب	كُشاح	Hastalıklar (الأمْراض)
زُكام	نَزْلَة	بَرْد	Hastalıklar (الأمْراض)
مُفرّغ	مُسْهِل	مُلَيِّن	İlaçlar (الأدوية)
هَدَم	داء البَحْر	سَدَر	Hastalıklar (الأمْراض)

İlgili sözlükte bulunan tıbbî lafızlar içerisinde müterâdif kabul edilen başka bir tür bulunmaktadır. Bu kelimelerin lafızları benzer olmasına rağmen farklı kökten türetilme, yabancı dilden aktarım vb. sebeplerle farklı yazılmaktadır. Ancak bu farklılık bir harf veya hareke farkı şeklinde görülmektedir. Bu kelimelerin yazılışları çok benzer olmakla birlikte, iştirâk kapsamında değerlendirilmemektedir. Lafızları farklı anlamları aynı olmaları hasebiyle müterâdif kabul edilmektedirler. Bu tür müteradif kelimeler ve ait oldukları semantik alanlar:

Tablo 3. Yazılışı benzer müterâdif tıbbî lafızlar ve semantik alanları

اللفظ الأول	اللفظ الثاني	الحقل الدلالي
أسْبيرين	أَسْبرين	İlaçlar (الأدوية)
أَسْقَرْبوط	إسْقَرْبوط	Hastalıklar (الأمْراض)
أنيميا	أنيمية	Hastalıklar (الأمْراض)
إلقاح	تلقيح	Tedavi Usûl ve Yöntemleri (إجراءات العلاج وطرقه)
البوْل السُّكَّريّ	البُوال السُّكَّريّ	Hastalıklar (الأمْراض)
التَّسمُّم الرَّصاصيّ	تسمُّم بالرَّصاص	Hastalıklar (الأمْراض)
الحمّى النِّفاسيَّة	حُمَّى النِّفاس	Hastalıklar (الأمْراض)
شَلَل رعَّاش	شلل رعاشيّ	Hastalıklar (الأمْراض)
الطِّبُّ النَّفسيّ	الطِّبّ النَّفسانيّ	Tıbbî İlimler ve Kısımları (علوم الطب وفروعها)
العمى اللَّونيّ	عمى الألوان	Hastalıklar (الأمْراض)
الهاضوم	هاضِم	İlaçlar (الأدوية)
باثولوجية	باثولوجيا	Tıbbî İlimler ve Kısımları (علوم الطب وفروعها)
بُرُسْتاتَة	بُروسْتاتة	Vücut Bileşenleri (مكوّنات الجسم)
بُهاق	البَهَق	Hastalıklar (الأمْراض)
تُخْمَة	تُخَمة	Hastalıklar (الأمْراض)
تَيْفود/ تِيْفود	تِيفوئِيد	Hastalıklar (الأمْراض)
جَدَر	جَدرَة	Hastalanma Belirtileri (الأعراض المرضية)
جِبارة	جَبيرة	Tedavi Usûl ve Yöntemleri (إجراءات العلاج وطرقه)
حَدَب	حَدَبة	Hastalıklar (الأمْراض)

خُرَاج	خُرَّاج	Hastalıklar (الأمْراض)
خُناق	خُنَّاق	Hastalıklar (الأمْراض)
داءٌ عَياء	داءٌ عُياء	Hastalıklar (الأمْراض)
سُلال	سُلّ/ سِلّ	Hastalıklar (الأمْراض)
قُراع	قَرَع	Hastalıklar (الأمْراض)
قُلاح	قَلَح	Hastalıklar (الأمْراض)
قُوباء/ قُوَباء	قُوبَة/ قُوَبَة	Hastalıklar (الأمْراض)
كرات الدم	كُرَيّات الدم	Vücut Bileşenleri (مكوّنات الجسم)
كَدْم	كَدْمَة	Hastalıklar (الأمْراض)
كُشاح	كَشَح	Hastalıklar (الأمْراض)
كُوكائين	كوكايين	İlaçlar (الأدوية)
لازوق	لَزْقَة	İlaçlar (الأدوية)
مَغْص	مَغَص	Hastalanma Belirtileri (الأعراض المرضية)
مُثبِّط	مُثبِط	İlaçlar (الأدوية)
نَزْف	نَزيف	Hastalanma Belirtileri (الأعراض المرضية)
هُلاس	هَلْس	Hastalıklar (الأمْراض)
وَبَأ	وَباء	Hastalıklar (الأمْراض)

İlgili sözlükte bulunan tıbbî lafızlar incelendiğinde 67 adet kelimenin tek müterâdifinin bulunduğu ve 6 adet kelimenin ise iki farklı müterâdifinin bulunduğu belirlenebilmiştir. Bu durumda toplam 152 adet lafız arasında terâdüf ilişkisi bulunduğu tespit edilebilmiştir.

Bu kelimelerden; 82 tanesi hastalıklar, 15 tanesi tedavi usül ve yöntemleri, 15 tanesi ilaçlar, 10 tanesi hastalanma belirtileri, 8 tanesi tıbbî durumlar ve hastalanma halleri, 8 tanesi vücût bileşenleri, 8 tanesi tıbbî ilimler ve kısımları, 4 tanesi kadınsal durumlar, hamilelik ve doğum, 2 tanesi ise vücûdun işlevleri semantik alanına aittir.

3.1.2 Alt anlamlılık (iştimâl) ilişkisi

Alt anlamlılık ilişkisinde terâdüfte olduğu gibi iki farklı kelimenin anlam alanlarının birbirini kapsaması söz konusudur. Ancak terâdüfte iki anlam birbiriyle her açıdan örtüşmektedir. Alt anlamlılıkta ise iki anlam arasında bir yönden örtüşme olmasına rağmen tamamen aynı anlama delalet söz konusu değildir.[101]

Alt anlamlı kelimelerin üst anlamdaki kelime ile ilişkisi bir şeyin türleriyle olan ilişki gibidir. Örneğin; hayvan kelimesi ve hayvan türlerini ifade eden kelimeler gibi. Üstte bulunan kelimenin kapsam alanı daha geniştir. Diğer kelimeleri içermesi yönüyle bu kelimeye kapsayıcı, baş, kapak, üst kelime gibi isimlendirmeler yapılmıştır.[102] Arapçada üst anlam “المشْتمِل” alt anlam ise “المشْتمَل” lafızlarıyla ifade edilir.

İlgili sözlükte ki tıbbî lafızlar içerisinde alt anlamlılık (iştimâl) ilişkisi bulunduran lafızlar:

Tablo 4. Alt anlamlılık ilişkisi bulunduran tıbbî lafızlar ve semantik alanları

اللفظ المشْتمِل	**الألفاظ المشْتمَلة**	**الحقل الدلالي**
أمراض الشَّيخوخة	عَتَهٌ شيخوخيّ - ذُهَان الشَّيخوخة	Hastalıklar (الأمْراض)
أمراض بوليَّة	البوْل السُّكَّريّ - بول دمويّ - بول زُلاليّ - الدَّاء السُّكَّريّ - سلَس البَوْل	Hastalıklar (الأمْراض)
احتراق	حرق من الدَّرجة الأولى - حَرْق من الدَّرجة الثَّانية -	Hastalıklar (الأمْراض)

[101] Ömer, *‘İlmu’d-Delâle*, 99.
[102] Asutay, *Arap Anlambilimi*, 98.

	حَرْق من الدَّرجة الثَّالثة	
استسقاء	الاستسقاء البطنيّ - الاستسقاء الدِّماغيّ/ استسقاء الرَّأس	Hastalıklar (الأمْراض)
الأمراض التَّناسليَّة/ الأمراض السِّرِّيَّة	سَيلان - قرحة ليّنة - ثآليل زُهْريَّة - زُهْرِيّ - صُفَان	Hastalıklar (الأمْراض)
التهاب	الْتِهاب الحَلْق - الْتِهاب الحَلْق المتقرّح - الْتِهاب المفاصل - الْتِهاب الملتحمة - الْتِهاب النُّخاع الشَّوكيّ السِّحائيّ - الْتِهاب الرِّئة - الْتِهاب الغدَّة النَّكفيَّة - الالتهاب السِّحائيّ - الْتِهاب الكبد الوبائيّ - الْتِهاب السَّحايا - الْتِهاب العِظام - الْتِهاب القُزَحيَّة	Hastalıklar (الأمْراض)
اللَّقاح	اللَّقاحات التَّحصينيَّة	İlaçlar (الأدوية)
الوِلادة المُبْتَسرة/ الوِلادة المبكِّرة	إخداج	Kadınsal Durumlar, Hamilelik ve Doğum (الحالات الأنثوية والحمل والولادة)
انقِباض	انقباض تركُّزيّ - انقباض حدقيّ	Vücudun İşlevleri (وظائف الجسم)
تخثُّر	التَّخثُّر التَّاجيّ - تخثُّر الدَّم	Hastalıklar (الأمْراض)
ترقيع الجِلْد	ترقيع الجروح	Tedavi Usûl ve Yöntemleri (إجراءات العلاج وطرقه)
تَلَيُّف	تَلَيُّف كبديّ - تَلَيُّف البنكرياس الحوصليّ	Hastalıklar (الأمْراض)
تَمزُّق	تهتُّك	Hastalıklar (الأمْراض)
جَمْرَة	مرضُ الجَمْرَة الخبيثة	Hastalıklar (الأمْراض)
حَصْبَة	الحَصْبَة الخبيثة - الحَصْبَة الألمانيَّة	Hastalıklar (الأمْراض)
حُمَّى النِّفاس	سُخونة النِّفاس	Kadınsal Durumlar, Hamilelik ve Doğum

الحالات الأنثوية والحمل) (والولادة		
Hastalıklar (الأمْراض)	ربو الخيل - الرَّبْو الشُّعَبيّ	رَبْو
Hastalıklar (الأمْراض)	شلل الأطفال - شَلَل رعَّاش - شلل بَصَليّ - شلل ارتجافيّ - شلل رعاشيّ - الشَّلل المخيّ - الشَّلل الدِّماغيّ	شَلَل
Hastalıklar (الأمْراض)	صُداع نِصفيّ	صُداع
Tıbbî İlimler ve Kısımları (علوم الطب وفروعها)	طب النَّفس الاجتماعيّ - الطِّبّ النَّفسانيّ التَّقويميّ	طب النَّفْس
Tıp Çalışanları (العاملون في الطب)	طبيب بيطريّ - الطَّبيب السَّريريّ - طبيب شرعيّ - طبيب اختصاصيّ - طبيب عام	طبيب
Kadınsal Durumlar, Hamilelik ve Doğum الحالات الأنثوية والحمل) (والولادة	طَمْث وافر	طَمْث
Tıbbî İlimler ve Kısımları (علوم الطب وفروعها)	الطِّبّ النَّفسانيّ - الطِّبّ النَّفسانيّ التَّقويميّ - الطِّبّ النَّوويّ - باثولوجيا / باثولوجية - بَيْطَرة - جِراحة - طب اجتماعيّ - طب الأسنان - طب الأطفال - طب الأعشاب - طب الشَّيخوخة - طب العيون - طب النَّفس الاجتماعيّ - طب النَّفْس - طب وقائيّ - طِب إشعاعيّ - طِب الحيوان - طِب باطِنيّ - طِب بيطريّ - علم الأشعَّة - علم الأعصاب - علم الأمراض - علم الأورام - علم البصَريَّات - علم التَّبْنِيج - علم التَّخدير - علم الصِّحَّة - علم الطُّفَيْليَّات - علم الغُدَد الصُّمّ - علم المناعة - علم وظائف الأعضاء - علمُ الجراثيم - قِبالة - عِلْم الأمراض الوبائيَّة	علم الطب
Tedavi Usûl ve Yöntemleri (إجراءات العلاج وطرقه)	فصْد شريان	فَصْد
Vücut Bileşenleri (مكوّنات الجسم)	عَرَق	فُضول البدن

قُرْحة	قُرْحة الفراش - قرحة ليّنة	Hastalıklar (الأمْراض)
كوُلِيرا	كُولِيرا متوطّنة	Hastalıklar (الأمْراض)
كُرَيّات الدم	الكُرَيَّات الحُمْر - خلايا الدَّم البيضاء	Vücut Bileşenleri (مكوّنات الجسم)
كِيس	كِيس دُهْنيّ - كيس زلاليّ	Vücut Bileşenleri (مكوّنات الجسم)
مرض وبائيّ	تَيْفوس - الْتِهاب الحَلْق المتقرّح - حُمَيْراءُ - طاعون - الْتِهاب الكبد الوبائيّ - كوُلِيرا	Hastalıklar (الأمْراض)
مُخَدِّر/ موادّ ضابِطة	كُوكائين/كوكايين	İlaçlar (الأدوية)
مَرَض مُعْدٍ	أنفلونزا - الإيدز - الأمراض التَّناسليَّة/ الأمراض السِّرِّيَّة - بَرَص - تَراخُوما - تِيفوئِيد - تَيْفود/ تِيْفود - جُدَريّ - جَرَب - مرضُ الجَمْرَة الخبيثة - رمد حبيبيّ - حَصْبَة - الحَصْبَة الألمانيَّة - الْتِهاب الحَلْق المتقرّح - حُمرة - الحُمَّى الرُّوماتيزميَّة - الجمرة الخبيثة - خُناق - التَّدرُّن الرّئويّ - الدَّرَن - دِفْتِرْيا - داء الكَلَب - السُّعال الدِّيكيُّ - رُعام - رهبة الماء - زُهْرِيّ - الْتِهاب النُّخاع الشَّوكيّ السِّنجابيّ - سَيلان - شلل الأطفال - حمَّى الصَّفراء - طاعون المواشي - ظِلْف - قُراع - الحُمَّى القِرْمِزيَّة - كَلَب - كوُلِيرا - الْتِهاب الملتحمة - الْتِهاب الغدَّة النَّكفيَّة - الحُمَّى الوَرْديَّة - الْتِهاب النُّخاع الشَّوكيّ السِّحائيّ	Hastalıklar (الأمْراض)
مُثبِّط	مُهدِّئ	İlaçlar (الأدوية)
مُسَكِّن	مُلطِّف	İlaçlar (الأدوية)
مِكْروب	فَيْروس	Hastalıklar (الأمْراض)
وجَع	وجَع كَبِد	Hastalanma Belirtileri (الأعراض المرضية)
وَرَم	الوَرَمُ السَّرطانيّ - ورم غدّيّ - ورم حميد - ورم خبيث - ورم غريب - ورم هُلاميّ الشَّكل - الوَرَم اللِّيفيّ - الورم الدَّمويّ - نَفَخ - بِرْسام - خِنْزِير - خانِقة - الدُّمَّل السِّحائيّ - سَرَطان - سرطان الدَّم - سَرْكُوما	Hastalıklar (الأمْراض)

	- غَلَب - صَمْغة	

Çalışma yapılırken giriş bölümünde de zikredildiği gibi yalnızca sözlükte geçen tıbbî olarak nitelendirilmiş olan lafızlar kullanılmaktadır. Sözlükte geçen tıbbî kelimeler arasında iştimâl ilişkisi olarak kabul edilebilecek farklı kelimeler bulunmaktadır. Ancak bu lafızlar; bazen türleri bir araya toplayacak olan üst anlamlı kelimeler olmadan, bazen de üst kelime bulunmasına rağmen alt anlamlı kelimeler eksik olarak verilmiştir. Örneğin; “ - عمى الألوان - عمى الألوان الثُّنائيّ - العمى الحركيّ - العمى الكُلِّي - العمى اللَّيليّ”[103] kelimeleri “عمى” kelimesinin kapsamına girmektedir. Ancak müellif bu kelimeyi tıbbî lafızlar içerisinde zikretmemiştir.

İlgili sözlükte ki tıbbî lafızlar içerisinde 37 adet üst anlamlı kelime ve 174 adet alt anlamlı kelime tespit edilmiştir. Toplamda ulaşılabilinen 211 adet kelime arasında iştimâl ilişkisi bulunmaktadır.

Bu kelimelerden; 135 tanesi hastalıklar, 39 tanesi tıbbî ilimler ve kısımları, 8 tanesi ilaçlar, 8 tanesi vücut bileşenleri, 6 tanesi tıp çalışanları, 6 tanesi kadınsal durumlar, hamilelik ve doğum, 4 tanesi tedavi usûl ve yöntemleri, 3 tanesi vücûdun işlevleri, 2 tanesi hastalanma belirtileri semantik alanına aittir.

3.1.3 Parça-bütün (cüz-kül) ilişkisi

Parça-bütün ilişkisi içerisinde olan kelimelerden biri bütün bir nesneyi oluştururken, diğerleri o bütünün parçalarını ifade etmektedir. Bu ilişki genelde vücût bileşenleri arasında sık görülmektedir. Ancak alt anlamlılık ilişkisinde olduğu gibi sözlükte bazı nesnelerin parçalarına yer verilmesine rağmen bütün tıbbî lafız olarak zikredilmemiş veyahut tam tersi bütün olan lafzın verilmesine rağmen parçalar tam olarak zikredilmemiştir. İlgili sözlükte ki tıbbî lafızlar içerisinde parça-bütün (cüz-kül) ilişkisi bulunduran lafızlar:

---

[103] Ömer, *Mu’cem,* 2/1560.

Tablo 5. Parça-bütün ilişkisi bulunduran tıbbî lafızlar ve semantik alanları

اللفظ الكل	اللفظ الجزء	الحقل الدلالي
الجهاز العَصَبيّ	الجهاز العَصَبيّ المركزيّ	Vücut Bileşenleri (مكوّنات الجسم)
الدَّورة الحيضيَّة	طَمْث	Kadınsal Durumlar, Hamilelik ve Doğum (الحالات الأنثوية والحمل والولادة)
خَبْطة	زُكام	Hastalıklar (الأمْراض)
صَفْراءُ	خِضاب الصَّفراء	Vücut Bileşenleri (مكوّنات الجسم)

İlgili sözlükte ki tıbbî lafızlar içerisinde toplam 8 adet lafız arasında parça-bütün ilişkisine ulaşılmıştır. Bunlardan 4 tanesi vücut bileşenleri, 2 tanesi hastalıklar, 2 tanesi kadınsal durumlar, hamilelik ve doğum semantik alanlarına aittir.

3.1.4 Zıt anlamlılık (tezât) ilişkisi

Zıt anlamlılık, iki veya daha fazla kelimenin karşıt anlam içermesidir. Ezdâd'ta olduğu gibi lafzî iştirâk şartı aranmamaktadır. Kesin zıtlık, derecelendirilebilir zıtlık, karşıtsallık, yatay zıtlık ve dikey zıtlık gibi türlere ayrılmaktadır. Çalışmamızda ulaşılan tüm zıt anlamlı kelimeler bir arada değerlendirilmiştir. İlgili sözlükte ki tıbbî lafızlar içerisinde bulunan zıt anlamlı lafızlar:

Tablo 6. Zıt anlamlılık ilişkisi bulunduran tıbbî lafızlar ve semantik alanları

اللفظ الأول	اللفظ الثاني	الحقل الدلالي
إمساك	إسهال	Hastalıklar (الأمْراض)

بَتْر	غَرْس	Tedavi Usûl ve Yöntemleri (إجراءات العلاج وطرقه)
ضَوْر	تُخْمَة	Hastalıklar (الأمْراض)
مُسْهِل	عَقُول	İlaçlar (الأدوية)
مُلَيِّن	عَقُول	İlaçlar (الأدوية)
مُنَبِّه	مُهدِّئ	İlaçlar (الأدوية)
ورم حميد	ورم خبيث - الوَرَمُ السَّرطانيّ	Hastalıklar (الأمْراض)

İlgili sözlükte ki tıbbî lafızlar içerisinde 7 adet kelimenin zıt anlamlısına ulaşılmıştır. Toplamda 14 adet kelime arasında zıt anlamlılık ilişkisi tespit edilmiştir. Bunlardan 6 tanesi hastalıklar, 6 tanesi ilaçlar, 2 tanesi ise tedavi usûl ve yöntemleri semantik alanında bulunmaktadır.

3.1.5 Bağdaşmazlık (tenâfür) ilişkisi

Bağdaşmazlık, aynı semantik alan içerisinde bulunan ve aralarında eş anlamlılık, alt anlamlılık, zıt anlamlılık ve parça-bütün ilişkisi bulunmayan lafızlar arasındaki ilişkidir. İlgili sözlükte ki tıbbî lafızlar içerisinde bağdaşmazlık ilişkisi bulunduran lafızlar:

Tablo 7. Bağdaşmazlık ilişkisi bulunduran tıbbî lafızlar ve semantik alanları

عدد الألفاظ المتنافرة	**الحقل الدلالي**
٢٣3	Hastalıklar (الأمْراض)
٧٩	Vücut Bileşenleri (مُكَوِّنات الجِسْم)
٨٧	Tıbbî Durumlar ve Hastalanma Halleri (الحالات المرضية والطبية)
٦١	Tedavi usûl ve yöntemleri (إجْراءات العلاج وطرقه)

٤٧	Hastalanma Belirtileri (الأعْراض المَرَضيّة)
١7	İlaçlar (الأدْوية)
١	Tıbbî İlimler ve Kısımları (علوم الطب وفروعها)
٢٣	Kadınsal Durumlar, Hamilelik ve Doğum (الحالات الأنْثويّة والحمْل والولادة)
٣٥	Tıbbî Âletler (الأدوات الطّبيّة)
١٥	Tıbbî Teşhis Yöntemleri (طرق التّشْخيص الطبّي)
٦	Vücudun İşlevleri (وظائف الجسْم)
٤	Tıp Çalışanları (العاملون في الطّبّ)
٧	Hastalar (المرْضى)
٣	Tıbbî Mekânlar (الأماكن الطّبيّة)

Tıbbî âletler, tıbbî teşhis yöntemleri, hastalar, tıbbî mekânlar semantik alanlarında diğer anlam ilişkilerinden hiçbiri bulunmamaktadır. Bu sebeple ilgili semantik alanlardaki tüm lafızlar arasında tenâfür ilişkisi bulunmaktadır.

3.2 Semantik Alan Dışı Tıbbî Lafızların Anlam ilişkileri

Sözcükler arası ilişkiler; dördüncü bölümün başında zikredildiği gibi iştirâk, tezât ve terâdüf başlıkları altında ele alınmaktadır. Ancak terâdüf ilişkisi bulunduran lafızların, aynı manaya delalet etmeleri sebebiyle aynı semantik alana dâhil olduğu görülmektedir. Bu sebeple farklı semantik alanda bulunan lafızlar arasında terâdüf ilişkisi bulunmamaktadır. Çalışmanın bu bölümünde lafızlar iştirâk ve tezât başlıkları altında ele alınacaktır. Bu ilişkilerden hiçbirini bulundurmayan diğer tıbbî lafızlar arasında ise tebâyün ilişkisi bulunmaktadır.

3.2.1 İştirâk

İştirâk, lafzı aynı fakat anlamı farklı olan sözcüklerdir.[104] Çok anlamlı olarak da ifade edilen iştirâk, aynı kelimenin birden fazla anlama eşit şekilde delalet etmesidir.

İlgili sözlükte bulunan tıbbî lafızlar içerisinde 11 adet müşterek kelime tespit edilmiştir. Ulaşabildiğimiz müşterek kelimeler:

Tablo 8. Müşterek tıbbî lafızlar

استسقاء	الجُناب	الهاضوم
انقِباض	خَبْطة	خُرَاج
خُناق	رُعاش	قُلاع
لَفَف	مَحْفَظَة	

"استسقاء"[105] kelimesi tıp alanında iki farklı anlama delalet etmektedir. Delâlet ettiği anlamların ikisi de hastalıklar semantik alanına dâhildir. Ancak farklı hastalıkları ifade etmektedir.

"الجُناب"[106] kelimesi tıp alanında iki farklı anlama delalet etmektedir. Delâlet ettiği anlamların ikisi de hastalıklar semantik alanına dâhildir. Ancak farklı hastalıkları ifade etmektedir.

"الهاضوم"[107] kelimesi tıp alanında iki ayrı anlama delalet etmektedir. Bu anlamlardan bir tanesi ilaçlar diğeri ise vücut bileşenleri semantik alanına dâhildir.

---

[104] Durmuş, "Müşterek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/musterek#1 (15.04.2024).
[105] Ömer, *Mu'cem*, 2/1081.
[106] Ömer, *Mu'cem*, 1/402.
[107] Ömer, *Mu'cem*, 3/2353.

“انقِباض”[108] kelimesinin delalet ettiği anlamlardan birisi hastalanma durumları semantik alanına diğeri ise vücudun işlevleri semantik alanına dâhildir.

“خَبْطة”[109] kelimesinin delâlet ettiği anlamların ikisi de hastalıklar semantik alanına dâhildir. Ancak farklı hastalıkları ifade etmektedir.

“خُرَاج”[110] kelimesinin anlamlarının ikisi de hastalıklar semantik alanında benzer hastalıklara delâlet etmektedir.

“خُناق”[111] kelimesinin anlamlarından biri hastalıklar semantik alanında, diğeri ise hastalanma durumları semantik alanında bulunmaktadır.

“رُعاش”[112] kelimesinin anlamlarının birisi hastalık belirtileri semantik alanına dâhil iken diğeri hastalıklar semantik alanında bulunmaktadır.

“قُلاع”[113] kelimesi iki farklı hastalık türüne delâlet etmektedir. Dolayısıyla iki manası da hastalıklar semantik alanında bulunmaktadır.

“لَقف”[114] iki anlamı da hastalanma durumları semantik alanına giren manalara delalet etmektedir.

“مَحْفَظَة”[115] kelimesinin bir anlamı vücut bileşenlerinden bir dokuya delâlet ederken diğeri tıbbî aletler semantik alanında bulunan bir mana ifade etmektedir.

İki kelimenin birbiriyle müşterek olabilmesi için aralarında bir ilişki olması gerekir. Ancak sözlükler incelendiği zaman kelimelerin çoğunun birden fazla anlamı olduğu görülmektedir. Özellikle aynı kelimenin farklı alanlarda farklı

---

[108] Ömer, *Mu’cem*, 3/1767.
[109] Ömer, *Mu’cem*, 1/611.
[110] Ömer, *Mu’cem*, 1/628.
[111] Ömer, *Mu’cem*, 1/704.
[112] Ömer, *Mu’cem*, 2/908.
[113] Ömer, *Mu’cem*, 3/1851.
[114] Ömer, *Mu’cem*, 2/2024.
[115] Ömer, *Mu’cem*, 1/525.

anlamlarda kullanılması tüm dillerde yaygın olan bir durumdur. Buna “sözlüksel çok anlamlılık” denilmektedir.[116] Türkçede bu durum “eş adlılık”[117] olarak ifade edilir. Bu kelimelerin yalnızca yazılışları ortaktır. Ancak bu tür kelimeler müşterek kabul edilmez.

Bu tez çalışmasında İlgili sözlükte bulunan tıbbî lafızlar arasındaki iştirâk ilişkisi üzerinde çalışılırken sözlüksel çok anlamlılık durumu dikkate alınmamıştır. Zirâ tıbbî lafızların tamamına yakınında sözlüksel çok anlamlılık durumu bulunmaktadır.

3.2.2 Tezât (Ezdâd)

İştirâkın bir türü kabul edilen tezât, lafızları bir manaları farklı olan kelimenin iki karşıt anlama delalet etmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Bu yönüyle Arap dilinde ezdâd kategorisine giren kelimeler sınırlı sayıdadır. [118]

İlgili sözlükte bulunan tıbbî lafızlar arasındaki müşterek lafızlar yukarıda zikredilmiştir. Ancak bu lafızlar arasında yapılan inceleme sonucunda karşıt anlamlı kelimeler bulunmasına rağmen aynı lafzın iki zıt anlama delalet ettiği herhangi bir sözcük bulunmadığı gözlemlenmiştir.

SONUÇ

Arapçada sözcükler arası ilişkiler tebâyün, terâdüf ve iştirâk’tir. Ancak semantik alanlar nazariyesine göre bir dilde bulunan sözcükler arasında ilişkiler olduğu gibi aynı semantik alanda bulunan sözcükler arasında da dört çeşit temel ilişki bulunmaktadır. Bunlar; eş anlamlılık, alt anlamlılık, parça-bütün ilişkisi, zıtlık’dır. Ahmet Muhtar Ömer ise bu sayıya zıtlığın bir çeşidi olan bağdaşmazlık ilişkisini de ekleyerek beş çeşit ilişkiden bahsetmektedir.

---

[116] Acar, “Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâkî Lâfzî”, 242-243

[117] Hazar - Tarhan, *Türk Anlam Bilimi Terimleri Sözlüğü,* “Eş adlılık”, 65.

[118] Muharrem Çelebi, "Ezdâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* https://islamansiklopedisi.org.tr/ezdad (20.04.2024).

İlgili sözlükte bulunan tıbbî lafızlardan aynı semantik alan içerisinde ve dışarısında bulunan sözcük ilişkileri incelenmiştir. 146 adet lafız arasında terâdüf ilişkisi bulunduğu tespit edilebilmiştir. 211 adet kelime arasında iştimâl ilişkisine ulaşılmıştır. Bunların 37 tanesi üst anlamlı kelime ve 174 adet alt anlamlı kelimelerdir. 8 adet lafız arasında parça-bütün ilişkisine ulaşılmıştır. 7 adet kelimenin zıt anlamlısına ulaşılmıştır. Toplamda 14 adet kelime arasında zıt anlamlılık ilişkisi tespit edilmiştir. Tüm semantik alanlarda zikredilen lafızlar dışındaki diğer lafızlar arasında tenafür ilişkisi bulunmaktadır. Sayıları ilgili bölüm başlığında zikredilmiştir.

Semantik alan dışı sözcükler arası anlam ilişkileri incelendiğinde 11 adet müşterek lafız tespit edilmiştir. Ancak bu lafızlar arasında yapılan inceleme sonucunda karşıt anlamlı kelimeler bulunmasına rağmen aynı lafzın iki zıt anlama delalet ettiği herhangi bir sözcük bulunmadığı gözlemlenmiştir. Ezdâd kelime bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

Acar, Ömer. “Çokanlamlılık-Eşadlılık İkileminde İştirâkî Lâfzî”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 241-270.

Aksan, Doğan. *Anlambilim Anlambilimin Konuları ve Türkçe Anlambilimi*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 4. Basım, 2021.

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. 3 Cilt. Ankara: TDK Yayınları, 7. Basım, 2020.

Aksan, Doğan. *Türkçe’nin Söz Varlığı*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1. Basım, 2015.

Alvanî, Mustafa el-. “Arap Dilinde Teradüf (Eşanlamlılık)”. çev. Galip Yavuz. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 231-236.

Antâki, Muhammed el-. *Dirâsât fî Fıkhu'l-Luğa.* Beyrut: Dâru'ş-Şarki'l-Arabî, 4. Basım, 1969.

Arpa, Abdülmuttalip. "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdad - Doğuşu, Gelişimi ve Kur'an'daki Tezahürleri-". *Şırnak Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2010), 9-34.

Arpa, Abdülmuttalip. "Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdad - Doğuşu, Gelişimi ve Kur'an'daki Tezahürleri-". *Şırnak Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (2010), 9-34.

Asutay, Muhammet Mücahit. *Arap Anlambilimi Ve Arap Anlambiliminin El-Hasâ'is'teki Temelleri.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Aydın, Mustafa. "Arap Dilinde İştirâk-i Lafzî ve Kur'ân'daki Yeri". *Atatürk Üniversitesi Yayınları* 28/1 (Mart 2024), 125-136.

Bağdadi, Zeki Ebu'n-Nasr el-. *Eş anlamlılılık Olgusu ve Eş anlamlılığın Arapça Öğretimindeki Yeri.* Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Cürcâni, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Tarifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.

Çelebi, Muharrem. "Ezdâd". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 16 Nisan 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/ezdad

Çelebi, Muharrem. "Arapça'da Ezdâd Meselesi". *İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 7/1 (Eylül 1987), 35-50.

Durmuş, İsmail. "Müşterek". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Nisan 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/musterek#1

Enîs, İbrâhîm. *Fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Angolo el-Mısriyye, 8. Basım, 1996.

Erden, Muhammet Kasım. "Arap Dilinde İştirâk Kavramı ve Tarihsel Gelişimi". *İlahiyat Akademi* 17 (Haziran 2023), 83-116.

Erden, Muhammet Kasım. *Lafız-Mâna Ekseninde Arap Anlambilim Kavramları.* Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Ferâhidi, Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü el-Hilâl, 1988.

Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Na'îm el-'Araksûs. Beyrût: Mektebetü't-Tahkîkü't-Türâs, 2005.

Geylani, Mahfuz. "Arap Dilinde Terâdüf (Eş Anlamlılık) Olgusu". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Bahar 2019), 28-51.

Hazar, Mehmet - Tarhan, Osman. *Türk Anlam Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Konya: Eğitim Kitabevi, 1. Basım, 2013.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman el-Mevsılî. *el-Hasâis.* 3 Cilt. Kahire: Hey'eti'l-Mısriyye'l- Âmme Li'l-Kütüb, 4. Basım.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *Cemheratü'l-Luğa.* 3 Cilt. thk: Remzi Münir Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1987.

İbn Fâris, Ebu'I-Hüseyin Ahmed. *es-Sâhibi fi Fıkhi'l-Luğa ve Süneni'l- Arab fi Kelamiha*, thk. Muhammed Ali Beyzûn, 1. Basım, Kahire: 1997.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-ʿArab.* 15 Cilt. Beyrut: Daru's-Sâdır, 3. Basım, 1993.

İbrahim, Îhab Saîd. "Nefyü't-Tezât ve't-Te'vîlü'l-Ezdâd fi'l-Münciz el-Luğavî li'-d-Duktûr Muhammed Hasan Cebel". *Siyâgatü'l-Luğa ve'd-Dirâsât el-Binyeviye* 3/2 (Ağustos 2018), 138-169.

İnâni, Muhammed. *el-Mustalahât el-Edebiyye el-Hadîse -Dirâse ve Mu'cem İngilîzî Arabî-*. Kahire: Şeriketü'l-Mısriyye'l-Âlemiyye Li'n-Neşr, 3. Basım, 1997.

Kara Ömer. "el-Furûku'l-Lugaviyye'nin Bir Kur'ân İlmi Olma İmkânı Üzerine". *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. 241-274. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009.

Kara, Ömer. "Arap Dilbilimindeki 'Terâdüf' Olgusunun 'Furük' Paralelinde Tarihsel Süreci Ve Arka Planı -El-Furüku'l-Lugaviyye'ye Giriş (1)-", *Ekev Akademi Dercisi* 7/14 (Kış 2003), 197-220.

Karaman, Burcu İlkay. *Terimbilimi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 1. Basım, 2017.

Kavak, Fadime. "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 121-139.

Kutrub, Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed. *Kitâbü'l-ezdâd*. thk. Hannâ Haddâd. Riyad: Dâru'l-'ulûm, 1405/1984.

Mertoğlu, M. Suat. "Vücûh Ve Nezâir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Nisan 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/vucuh-ve-nezair

Muneccid, Muhammed Nûreddin el-. *etTerâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik.* Beyrut: Dârü'l Fikri'l-Muâsır, 1. Basım, 1997.

Oğuz, Orhan. *Kur'an-ı Kerim'de Terâdüf*. Yozgat:Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Ömer, Ahmet Muhtar. *İlmu'd-Delâle*. Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 5. Basım, 1998.

Ömer, Ahmet Muhtar. *Mu'cemu'l Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra.* 4 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 2008.

Öznurhan, Halim. "Istılah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Nisan 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/istilah

Râzi, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-. el-*Mahsul min ilmi'l-usûl*. thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 3. Basım, 1997.

Sibeveyh, Ebil Bişr Amr. *el-Kitab*. thk. Abdusselam Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l- Hancı, 3. Basım, 1988.

Suyûti, Celâlettin Abdurrahman es-. *el-Muzhir fi Ulûmü'l-Luğa ve Envâiha*. thk. Fuat Ali Mansur. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

Şâyi', Muhammed b. Abdurrahmân b. Sâlih eş-. *el-Furûku'l-luğaviyye ve eseruhâ fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1. Basım, 1993.

Şensoy, Sedat. "Lafız". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Nisan 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/lafiz#1

Şentürk, Nurullah. *Arap Dilinde Eşanlamlılık*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Tur, Salih. “Arap Dilinde Anlam Benzerliği Olan Sözcüklerin Yapısı, Kaynağı, Önemi ve Retorik Açıdan Değerlendirilmesi”, *38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi,* (10-15 Eylül 2007), ed. Zeki Dilek, Mustafa Akbulut, Zeynep Korkmaz, Zeynep Bağlan Özer, Reşide Gürses, Banu Karababa Taşkın. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2007.

Türker, Ömer. "Tebâyün". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Nisan 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/tebayun

Vağlîsi, Yusuf. *İşkâliyyetü’l-Mustalah Fi’l-Hitâbi’n-Nakdî’l-Arabî’l-Cedîd*. Beyrut: ed-Dâru’l-Arabiyyeti’l-Ulûm Nâşirun, 1. Basım, 2008.